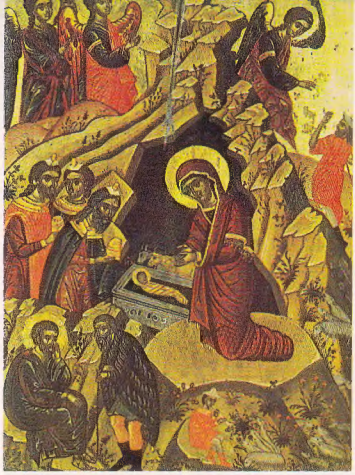

Joseph Mitsuo Kitagawa

ÎN CĂUTAREA UNITĂŢII

Istoria religioasă a omenirii

HUMANITAS

SERIA RELIGIE

JOSEPH MITSUO KITAGAWA a predat, timp de treizeci şi cinci de ani, istoria religiilor la Universitatea din Chicago, iar timp de zece ani a fost decan la Divinity School. Autor a opt volume publicate şi editor a cincisprezece volume, a fost, de asemenea, împreună cu Mircea Eliade, editorul lucrării *The Encyclopedia of Religion* (16 volume, 1987–1988).

JOSEPH MITSUO KITAGAWA

ÎN CĂUTAREA UNITĂŢII

Istoria religioasă a omenirii

Traducere de
CLAUDIA DUMITRIU

HUMANITAS

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

JOSEPH MITSUO KITAGAWA
THE QUEST FOR HUMAN UNITY
A Religious History
© Augsburg Fortress 1990

© Humanitas, 1994, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973–28–0520-x

Lui
Anne E. Carr
Larry L. Greenfield
Martin E. Marty
Delores Smith (†1988)

Prefaţă

Acest volum constituie o versiune mai amplă a însemnărilor mele pentru prelegerile intitulate „Concepţii religioase despre ideea de unitate a omenirii", pe care am fost invitat să le ţin la Seminarul Teologic din Seabury-Western, Evanston, la Catedra Hale, în 1985. Din cauza unor probleme de sănătate am fost în imposibilitate de a-mi respecta angajamentul. Cu toate acestea, Facultatea din Seabury-Western m-a încurajat în a-mi definitiva manuscrisul, rugînd alţi trei specialişti ca, în locul acestui curs, să citească manuscrisul meu şi să prezinte public reflecţiile şi comentariile lor. Acest lucru a avut loc în martie 1988. Sînt foarte recunoscător decanului Mark S. Sisk şi Facultăţii din Seabury-Western, în special profesorului W. Taylor Stevenson, preşedintele Comitetului de Organizare a Lectoratului Hale, care a găsit o soluţie atît de satisfăcătoare şi flexibilă, cît şi celor trei specialişti, profesorii Robert W. Lynn, F. Stanley Lusby şi Harry B. Partin. (Expunerea profesorului Lusby se află la sfîrşitul acestui volum, sub formă de Apendice.)

În ceea ce mă priveşte, mi se pare semnificativ că această catedră a fost înfiinţată de episcopul Charles Reuben Hale, care ne-a părăsit în ziua de Crăciun a anului 1900. Este foarte probabil ca el să fi simţit că anul 1900 însemna, pentru mulţi oameni, o linie de demarcaţie între două lumi — marele secol al XIX-lea cu voiosul său optimism şi entuziasm faţă de „Aventura occidentală a omului"[1] şi agitatul secol al XX-lea

cu ambivalenţa sa adînc înrădăcinată privind o comunitate de nivel planetar ce urma să apară. Analizînd lucrurile retrospectiv, apare evident că anul 1900 a fost ceva asemănător cu o naştere; el este descris de Donald Curless ca

> o pauză într-o simfonie, cînd marele compozitor face ca învolburarea muzicii sale să ajungă la un moment de tăcere, o odihnă profetică şi semnificativă, încît ascultătorul îşi numără în linişte bătăile puternice ale inimii, ca şi cînd ele ar fi ultimele — dorind sau chiar aşteptînd cu înfrigurare începutul noii teme în măsura următoare. Şi cum va fi această melodie?[2]

Acum, cînd se apropie sfîrşitul secolului al XX-lea, ceea ce implică faptul că am ascultat mai bine de două treimi din „melodia" sa, este poate indicat să medităm la contrastul şi continuitatea dintre melodia secolului al XIX-lea şi melodia pe care am auzit-o în vremea noastră. Fiecare melodie are în interiorul ei mai multe motive, care se întrepătrund, obligîndu-ne să fim şi selectivi şi sensibili. Motivul pe care l-am sesizat eu din melodia care s-a scurs de-a lungul secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, cu un crescendo din ce în ce mai accelerat, este „Căutarea unităţii omenirii". În legătură cu aceasta, părerea mea este că întreprinderea intelectuală ce poartă numele lui Hale reprezintă un forum potrivit în care să se evalueze problemele pluralismului — religios, cultural, social, economic şi politic.

Născut şi crescut în Japonia, am venit în Statele Unite cu puţin înaintea celui de-al doilea război mondial. După ce, în timpul războiului, am fost în lagărele din New Mexico şi Idaho, am studiat la Seminarul Teologic Seabury-Western şi la Universitatea din Chicago. Am avut privilegiul să fiu timp de două semestre decanul facultăţii Divinity School din cadrul Universităţii. De-a lungul anilor am avut prilejul să călătoresc prin mai multe continente şi să întîlnesc oameni cu un bagaj etnic, cultural, religios, lingvistic şi naţional diferit. Aceste călătorii, la fel ca şi disciplina mea, istoria

religiilor, m-au făcut să văd limpede că oamenii de pretutindeni resimt o profundă dorinţă de unitate a rasei umane şi că ei sînt foarte tulburaţi de destrămarea comunităţii umane după criterii religioase, culturale, economice şi politice. Am mai remarcat faptul că secolul al XIX-lea, în timpul căruia creativitatea occidentală în materie de cultură, religie, artă, tehnologie, comerţ şi politică internaţională a dominat lumea, a dus şi la dezvoltarea treptată, dar constantă, a popoarelor neoccidentale şi a lumii lor. Ca unul preocupat de bunăstarea spirituală a comunităţii planetare, am încercat să evaluez în prezentul volum, *În căutarea unităţii*, o istorie religioasă a înaintaşilor noştri din alte locuri şi din alte timpuri, cu dorinţa de a da o formă cît mai evidentă situaţiei noastre actuale.

Totuşi, şi ţin ca acest lucru să fie foarte limpede, volumul de faţă nu a fost scris ca o monografie despre una sau alta dintre disciplinele academice cunoscute, cum ar fi istoria religiilor, filozofia religiei, ştiinţele sociale, teologia sau studiul comparativ al culturilor şi al istoriilor. Am dorit, mai degrabă, să fac o prezentare clară a modului în care omenirea, împărţită în diferite grupări lingvistice, etnice, religioase, culturale, geografice şi de alt fel, n-a renunţat niciodată la tentativa de a uni comunităţile umane într-un tot armonios, foarte adesea inspirîndu-se din concepţiile religioase despre unitate. Nu mi-am dat seama de la început cît de dificil şi cît de pretenţios va fi să concep o prezentare într-un limbaj obişnuit, uşor de citit, a experienţei umane, amalgamînd şi comprimînd lungi şi complexe faze ale istoriei şi selectînd probleme semnificative dintr-o masă de date. Raritatea unei literaturi accesibile cititorului şi nu prea tehniciste pe această interesantă temă m-a făcut să-mi iau sarcina de a scrie o asemenea carte.

Este o ironie faptul că astăzi mulţi oameni recunosc legitimitatea ideii de comunitate planetară, motivată de obiectivele respective, de exemplu, economice, tehnologice, militare, religioase, culturale, fără să facă însă nici un efort serios pentru a pune în evidenţă condiţiile deosebite şi atmosfera

care ar putea alimenta în noi, chiar dacă modest, o conştiinţă realistă despre noi înşine ca cetăţeni ai lumii, obligaţi să împărţim între noi atît greutăţile cît şi entuziasmele comunităţii noastre planetare. Îmi dau seama că, în această privinţă, aş putea fi pe nedrept pesimist. Poate Toynbee are dreptate cînd afirmă că se află în curs de creare cadrul unei singure lumi. El crede că istoriile trecute ale popoarelor neoccidentale

> sînt pe cale de a deveni o parte din istoria occidentală a trecutului nostru într-o lume viitoare care nu va mai fi nici occidentală, nici neoccidentală, dar care va moşteni toate culturile pe care noi, occidentalii, le-am amestecat într-un unic creuzet... Propriii noştri urmaşi nu vor mai fi numai occidentali, aşa cum sîntem noi. Ei vor fi moştenitorii lui Confucius, lui Lao Zi, în aceeaşi măsură în care vor fi moştenitorii lui Socrate, Platon şi Plotin, ai lui Gautama Buddha, dar şi ai lui Isaia-Deutero şi ai lui Isus Cristos...[3]

Deşi nu împărtăşesc în întregime optimismul lui Toynbee privind realitatea unei singure lumi, mă consacru tot atît de mult ca şi el ideii de a demonstra unitatea omenirii. Este speranţa mea ca visele şi imaginile înaintaşilor noştri din diferite ţări şi de-a lungul timpurilor să se poată dovedi folositoare cetăţenilor aşa-zisei comunităţi planetare şi reprezentărilor lor despre realitate, fără de care viitorul nostru, ca omenire, va fi trist.

Lucrul la acest manuscris m-a făcut să-mi dau seama ce norocos am fost avînd excelenţi profesori, colegi, studenţi şi prieteni. De la fiecare dintre ei am învăţat foarte mult. (Încă mă simt foarte ruşinat, totuşi, din pricina cumplitei mele ignoranţe în multe privinţe, în special în ce priveşte tradiţiile din America Latină şi din Africa.) Mi-am dat seama că-mi este aproape imposibil să citez numele tuturor acelora care m-au luminat. Cu umilinţă sînt de acord cu Toynbee cînd spune că „munca de o viaţă a unui cercetător înseamnă că el îşi aduce găleata cu apă la amplul şi mereu mai marele fluviu al cunoaşterii, alimentat de nenumărate alte găleţi cu apă ale [altor nenumărate persoane]."[4]

Este o datorie plăcută să mulţumesc dlui J. Michael West, editor şef la Fortress Press, şi lui Renee Fall, editor asociat, pentru a fi văzut manuscrisul înainte de a fi dat la tipar; lui Carol Uridil, redactor de carte; cercetătorilor mei, asistenţi şi secretari, Peter Chemery, Jeffrey Kripal, David Zarate, Karen Pechilis, Stephanie Paulsell, Nathelda McGee şi Martha Morrow Vojecek pentru a fi îmbunătăţit şi pus în ordine încurcatele mele note; şi lui Jane Marie Swanberg-Law, Henry H. Sugeno şi multor altor prieteni pentru a-mi fi făcut numeroase sugestii stilistice. De asemenea, trebuie să-mi exprim o deosebită preţuire faţă de cele patru persoane care au împărţit împreună cu mine răspunderi administrative vreme de zece ani (1970–1980) la Universitatea din Chicago. Datorită devotatei lor munci de echipă, am fost capabil să-mi continuu cercetările, în paralel cu îndatoririle administrative şi de învăţământ. Aşadar, cu un profund simţământ de recunoştinţă, doresc să le dedic lor acest volum.

Introducere

Din corectitudine faţă de cititorii mei, voi descrie şi explica în această introducere cîteva din cuvintele-cheie şi ideile-pivot care au în acest volum o însemnătate specială. Nu mă refer la cuvintele străine care apar inevitabil în discuţiile despre tradiţiile neoccidentale, ci la termenii cunoscuţi care, dacă sînt consideraţi din diferite perspective, au conotaţii deosebite sau oarecum neobişnuite.

1. În primul rînd mă voi referi la noţiunea de „religie". Nu am intenţia să investighez legitimitatea acestui concept, deşi împărtăşesc ideea lui Eliade că „este regretabil faptul că nu dispunem de un cuvînt mai precis..."[1] Dar din moment ce nu avem, sîntem obligaţi să-l folosim. Sînt înclinat totuşi să cred că termenul are o relevanţă limitată. Ca să începem cu aceasta, este o convenţie occidentală specifică de a împărţi experienţa umană, ca un coteţ pentru porumbei, într-o serie de compartimente semiautonome cum sînt religia, filozofia, etica, estetica, cultura şi politica. Acest lucru a fost foarte util, ducînd la rezultatul că mulţi occidentali consideră că acest mod occidental de compartimentare are o valabilitate universală, numai pentru că nu le-au fost prezentate alte modalităţi de a discerne experienţa umană. Putem sublinia că, pretutindeni, fiinţele umane trăiesc şi respiră, nu într-o serie de domenii divizate precum celulele, ci în propria lor lume compactă — un fel de sinteză a ceea ce convenţia occidentală numeşte religie, cultură, societate şi ordine politică. De-a lungul acestui volum sîntem sensibili la relaţia dialectică

dintre ceea ce Occidentul consideră drept „religie" şi „sinteza religie-cultură-societate-ordine politică. În cadrul acestei sinteze, „religia" joacă multiple roluri: ea constituie tradiţia spirituală sau ecleziastică (adesea înţeleasă în mod greşit ca singura trăsătură a „religiei"); serveşte drept liant invizibil pentru elementele disparate ale vieţii şi ale lumii; ea defineşte, ca agent de intuiţie metafizică, tipurile şi nivelurile unor realităţi, incluzînd şi realitatea ultimă; şi, ca atare, acordă o legitimitate cosmică sintezei religie-cultură-societate-ordine politică. Nu voi respinge folosirea termenului din pricina ambiguităţii sale. Mai curînd, voi lărgi importanţa lui, acceptînd relaţia dialectică existentă între ceea ce a fost considerat în Occident drept „religie" şi actuala sinteză cu diferite compartimente, imitînd convenţia occidentală, o sinteză care are toate caracteristicile unui întreg compact.

2. În al doilea rînd, în acest volum acord o atenţie deosebită celor două elemente — unul privind procesul nostru de gîndire, celălalt religia ca atare — fiecare avînd „două laturi" legate între ele. Cele două laturi ale procesului nostru de gîndire sînt evidente din perspectiva autobiografică şi biografică. Fără îndoială, fiecare se cunoaşte pe sine mai bine decît îl cunoaşte celălalt, cel puţin în interior, de unde importanţa şi legitimitatea autobiografiei ca gen. Ceea ce numim noi credinţă, sau declaraţii religioase, se bazează adesea pe un limbaj interior care priveşte dinlăuntru experienţa religioasă a propriei comunităţi. Din punct de vedere autobiografic, Gerardus van der Leeuw avea dreptate cînd afirma:

> „comunitatea" nu este ceva făcut, ci dat; ea depinde nu de un sentiment sau de o simţire, ci de Inconştient. Nu are nevoie să fie întemeiată pe convingere, deşi, ca atare, este o evidenţă; nu devenim membri ai ei, ci „îi aparţinem".[2]

Din păcate, mulţi oameni au fost expuşi aproape în exclusivitate declaraţiilor religioase autobiografice, cu rezultatul că ei se simt neliniştiţi faţă de astfel de perspective biografice ca

cele folosite în acest volum. Este bine, totuşi, să amintim, cum a spus odată Sir Hamilton Gibb (dacă nu mă înşel), că, pentru cei din afara lui, islamul este o religie a musulmanilor, dar, pentru musulmani, islamul este o religie a adevărului. Sînt convins că aceeaşi observaţie poate fi făcută despre oricare religie. Vederile celor din afară despre alte tradiţii, „perspectivele biografice", consonante sau nu, sînt extrem de semnificative, deşi ele sînt necesarmente foarte diferite de vederile autobiografice ale celor dinăuntru. În legătură cu aceasta, unii oameni — urmînd exemplul unor politicieni şi vedete de cinema care îşi scriu autobiografiile cu ajutorul unor „negri" atraşi de biografie — se agaţă astăzi de speranţa greşită de a omologa aceste două perspective diferite.

Percepţia autobiografică a propriei tradiţii religioase sau culturale aduce adesea după sine acceptarea necritică a circularităţii autolegitimizate a tradiţiei respective. Am moştenit cu toţii nu numai limbajul nostru, dar şi o mulţime de noţiuni „absolut evidente" despre adevăr, justiţie, logică şi valoare. Astfel, de obicei o persoană îşi percepe viaţa şi tradiţia dintr-o perspectivă autobiografică, dar, din păcate, tinde să vadă şi tradiţiile altor persoane din aceeaşi perspectivă autobiografică, aşa cum adesea s-a demonstrat în relaţiile noastre interreligioase, interculturale şi internaţionale. În planul mental autobiografic există implicit un fel de prismă mentală care integrează ideile pe care le are o persoană despre trecut, prezent şi viitor. Pe de altă parte, cei din exterior — chiar cînd folosesc declaraţiile autobiografice ale celor din interior pentru scopuri biografice care să evalueze religia sau cultura — exercită principiul selectivităţii şi discriminării, potrivit prismei lor mentale.

3. În al treilea rînd, de cele două laturi ale procesului nostru de gîndire, autobiografică şi biografică, sînt legate cele două laturi ale religiei — semnificaţia ei „interioară" şi semnificaţia ei „exterioară", comune diferitelor tradiţii religioase. Cele mai multe religii recunosc existenţa altor religii. Pluralitatea religiilor necesită şi aduce o neîndoielnică dublă orientare.

Unul din exemplele cele mai dramatice ale acestei situaţii religioase cu două tăişuri este cazul iudaismului elenistic, apărut cu puţin înainte de începutul erei creştine. Acest fapt va fi discutat mai pe larg în cuprinsul prezentului volum. Nu sînt un expert nici în iudaism, nici în studii mediteraneene, dar sînt intrigat de eforturile evreilor elenişti care voiau să-şi transmită declaraţia autobiografică privind înţelesul religios interior al iudaismului unor neevrei din punct de vedere biografic, prin intermediul limbii greceşti şi al unor modele de gîndire elenistice. Probabil că evreii elenişti şi-au dat seama că întreprinderea lor nu putea fi pe deplin încununată de succes. Dar în această lume mediteraneană pluralistă din punct de vedere religios, ei doreau ca neevreii să înţeleagă cîteva aspecte ale liniilor principale ale credinţei lor monoteiste sau, mai bine zis, ale mono-Yahvismului. Pe de altă parte, neevreii care nu puteau pătrunde „înţelesul interior" al religiei evreieşti înţelegeau, cel puţin din punct de vedere biografic, „înţelesul exterior" al iudaismului în termeni de „particularism monolatristic", cu un accent special pe o anume divinitate în contextul „monolatriei" (acceptarea mai multor divinităţi, fiecare adorată de diferite grupuri ca divinitate supremă). Trebuie să adaug, între paranteze, că începuturile creştinismului afirmă şi ele o dublă orientare — monoteismul ca „semnificaţie interioară" şi monolatria ca „semnificaţie exterioară" — atît de elocvent afirmată de apostolul Pavel care a îndrăznit să spună: „căci deşi există aşa-zişi dumnezei fie în cer, fie pe pămînt — precum şi sînt dumnezei mulţi şi domni mulţi — totuşi, pentru noi este un singur Dumnezeu... şi un singur Domn, Iisus Hristos..."[3]

Tragedia de a avea o singură religie întemeiată a fost cea care a făcut din creştinii europeni nişte monoteişti funcţionali (nu neapărat religioşi), care au început să opereze numai cu afirmarea lor autobiografică, a semnificaţiei creştine interioare, greşit îndrumaţi de circularitatea autolegitimizată, comună tradiţiilor religioase. Apoi, ei s-au convins singuri că, orice ar afirma, această afirmaţie trebuie să fie în mod obiectiv

adevărată şi în ochii celorlalţi, nu numai pentru că „semnificaţia interioară" a religiei lor a declarat acest lucru a fi ca atare. De exemplu, „semnificaţia interioară" a tradiţiei creştine consideră Biblia ebraică drept Vechiul Testament creştin care pregăteşte terenul pentru Noul Testament. Oricum, această „semnificaţie interioară", pe care creştinii o afirmă din punct de vedere autobiografic, nu schimbă în nici un fel şi nici nu invalidează faptul că Biblia ebraică rămîne normativă, adică *scriptura* sacră a tradiţiei evreieşti.

4. Legătura dintre două elemente cu două laturi legate între ele (procesul nostru de gîndire şi religia ca atare) şi sinteza religie-cultură-societate-ordine politică a fost întotdeauna încîlcită, nefundamentată şi ambiguă. Ea a fost adesea deformată de diferiţi factori care includ perspective bine intenţionate dar prost construite şi interpretări unilaterale sau exagerate ale religiei. Cu acest lucru în minte, trebuie să revedem şi să comparăm pe scurt ceea ce s-a petrecut în Europa medievală şi în America de la începuturi.

Forma europeană medievală a sintezei religie-cultură-societate-ordine politică a fost numită *corpus Christianum*, legitimată astfel cosmic de creştinătate, religia Imperiului roman. Europa a dezvoltat în interior trei mari instituţii — 1) *sacerdotium* (biserica), 2) *imperium* (statul) şi 3) *studium* (universitatea) — care în cele din urmă au devenit trei instituţii rivale, aflate în concurenţă. De exemplu, conflictele dintre papalitate, simbolul acelui *sacerdotium*, şi tronul imperial, întrupare a lui *imperium*, sînt legendare. Cum reformatorii protestanţi insistau asupra validităţii revendicărilor adevărului din *studium*, revendicări foarte deosebite de cele din *sacerdotium*, dar nu mai puţin adevărate în ordinea lor distinctă, Roma răspundea cerînd monopolul asupra acelui *magisterium* (autoritatea profesorală) care se referea la adevăr, credinţă şi etică. Bineînţeles, *studium*, chiar şi în regatele iberice, bastionul Contrareformei, s-a alăturat repede lui *imperium*, fiind apoi implicat din plin în naţionalismul ce se năştea. Din punct de vedere istoric, cea care a stimulat

atît colonialismul european, cît şi misiunile internaţionale creştine a fost asocierea — uneori de colaborare, dar adesea antagonică — dintre presiunea naţionalistă (iniţial în Spania şi Portugalia, dar mai tîrziu şi în alte ţări din Europa, inclusiv cele protestante) şi o creştinătate orientată mai mult către internaţionalism. Într-o viziune retrospectivă, multe din rivalităţile ce au existat între instituţiile medievale europene s-au dezvoltat din revendicările provocatoare de conflicte dintre *sacerdotium* şi *imperium*, amîndouă susţinîndu-şi prerogativele prin afirmaţii autobiografice cu privire la „semnificaţiile lor interioare". Pe de altă parte, *studium* încerca să menţină un echilibru între cele două semnificaţii ale lui „interior" şi „exterior", fiind astfel prins între cele două puternice instituţii. În faza lui timpurie, misionarismul internaţional creştin a jucat un rol secundar în transplantarea formelor iberice ale sintezei religie-cultură-societate-ordine politică în lumea neoccidentală. Aceasta se datora în mare parte aşa-numitelor sisteme de *patronato* (patronaj) ce funcţionau între Roma şi regatele iberice (Spania şi Portugalia). Mai tîrziu, misionarii protestanţi, sub influenţa pietismului continental şi a evanghelismului englez, au afirmat independenţa creştinătăţii faţă de sinteza religie-cultură-societate-ordine politică din Europa postmedievală.

În America din primii ei ani de existenţă, oamenii priveau ordinea politică (ceea ce era în Europa medievală *imperium*), religia (domeniul lui *sacerdotium*) şi educaţia şi cultura (domeniul lui *studium*) nu ca pe nişte caracteristici, rivale şi în competiţie, ale vieţii, ci ca pe nişte dimensiuni reciproc dependente ale unei singure vieţi, privită ca un întreg care şi-a primit îndreptăţirea de la „Providenţă". Europenii din Evul Mediu acceptau principiul ierarhic care stătea la baza sintezei religie-cultură-societate-ordine politică, considerînd că toate lucrurile din viaţă erau daruri venite de sus, fie că era vorba de puterea politică, de mîntuirea prin religie sau de valorile culturale. Dar americanii din primele timpuri respingeau principiul ierarhic şi încercau

să menţină un echilibru între presiunea ascendentă a vieţii politice, mişcarea descendentă a religiei şi abordarea orizontală a educaţiei şi culturii în scopul intensificării celor trei necesităţi ale vieţii — moralitate în viaţa politică, evlavie în religie şi virtute-cunoaştere în sfera culturală. Este de la sine înţeles că fiecare grup evreiesc sau creştin din America acelor timpuri aspira să impună propria sa versiune despre mîntuire. Dar sinteza religie-cultură-societate-ordine politică ce se producea lent în America acelor vremuri era preocupată atît de bunăstarea spirituală a indivizilor, cît şi de structurile sociale şi politice ale unei bunăstări generale a cetăţenilor ei. Această dublă preocupare i-a făcut pe americanii acelei epoci să accepte atît pluralismul religios, cît şi libertatea religioasă ca temelie a tinerei lor republici. Datorită experienţei, americanii din epoca timpurie şi-au dezvoltat o sinteză proprie despre semnificaţia „interioară" şi cea „exterioară" a religiei. „Monolatria", conform căreia fiecare grup acceptă o divinitate supremă, ştiind în mod tacit că celelalte grupuri credeau în propriile lor divinităţi, autoriza grupurile religioase din America timpurie să se conformeze virtuţii civile a libertăţii religioase.

Putem considera o ironie faptul că principiul de libertate religioasă nu era înţeles sau adecvat susţinut de majoritatea conducătorilor clericali creştini şi evrei. Această soluţie americană nouă privind pluralismul religios a fost respinsă — după Revoluţie — aproape unanim de către diferitele grupuri religioase din Statele Unite. Prin urmare, multe persoane credincioase, de la un mare număr de imigranţi pînă la cei care credeau într-o renaştere a religiei, erau în principiu de acord cu antireligioşii cînd afirmau o singură semnificaţie a religiei, fie cea „interioară", fie cea „exterioară". Fiecare grup religios aspira să-şi întemeieze mica lui Americă conform cu semnificaţia „interioară" a propriei sale tradiţii. Oricum, antireligioşii, care cunoşteau numai semnificaţia

„exterioară" a religiei, încercau să eradicheze din America orice formă de simboluri, credinţe şi obiceiuri religioase, în numele separaţiei dintre stat şi biserică.

5. Rolul evanghelismului sau al misiunii în religia contemporană a devenit o problemă dezbătută cu pasiune. Aceasta se datorează faptului că religia creştină, care, din secolul al XVI-lea, a dus în continuare o intensă acţiune de misionarism în lumea neoccidentală, pare a-şi fi pierdut mult din elanul evanghelic după sfîrşitul celui de-al doilea război mondial. Legat de dezinteresul tot mai mare al creştinismului faţă de misionarismul internaţional este şi misterul unei preocupări bruşte, dar foarte insistente, mai ales printre creştinii occidentali, faţă de dialogul interreligios. Ne-ar putea fi de folos selectarea cîtorva probleme mai încîlcite cu care se confruntă evanghelismul şi dialogul dintre religii.

Cele mai autentice religii sînt înclinate către misionarism, dat fiind că ele sînt pătrunse de un soi de predispoziţie pentru imperialism. Aceasta nu înseamnă că fiecare religie încearcă să domine popoarele ce au un alt fundament religios (deşi acest lucru s-a întîmplat). Dar fiecare religie îşi defineşte nivelurile şi tipurile de realitate, incluzînd şi realitatea ultimă, ceea ce dă cadrul şi structura unei ordini cosmice, sociale şi umane, adică sinteza religie-cultură-societate-ordine politică. Pînă şi cea mai universală concepţie este de obicei ancorată în perspectiva specială a unei religii, lucru care de obicei nu dă nici o posibilitate de opţiune, ci numai o perspectivă asupra popoarelor cu alte tradiţii, din punctul de vedere propriu-zis circular autolegitimizat.

Un exemplu clar al acestui spirit misionar a fost regele budist Aśoka, din India secolului al III-lea a. Chr. După părerea lui Sir Charles Eliot, Aśoka nu a fost atît „un împărat cucernic, cît un arhiepiscop cu o putere temporală excepţională"[4].

Cînd Aśoka a fost iluminat de adevărul budismului, el a devenit un înflăcărat misionar, trimiţîndu-şi mesagerii religioşi în alte părţi ale Asiei, în Orientul Mijlociu şi în

Africa de Nord. Un exemplu din creştinism poate fi găsit în Evanghelia lui Luca, care zugrăveşte doi ucenici ai lui Cristos pe drumul către Emaus, mărturisindu-şi credinţa unui străin care, după cum spune Evanghelia, s-a dovedit a fi chiar Isus.[5]

Munca misionarilor n-a avut în general un caracter pur religios. De cele mai multe ori, doctrinele şi preceptele religioase au fost transmise ca părţi ale sintezei totale religie-cultură-societate-ordine politică de pe o orbită pe cealaltă. Misterul activităţii unui misionar constă în aceea că ceva profund religios sau spiritual este transmis de la o sinteză la sensibilitatea unor oameni trăind în orbita altei sinteze.

Creştinismul timpuriu, dezvoltîndu-se într-o lume mediteraneană pluralistă, era conştient de dubla sa orientare, cu monoteismul ca „semnificaţie interioară" şi monolatria ca „semnificaţie exterioară". Cînd creştinismul a devenit religia instituţionalizată a Imperiului roman, absenţa unor religii rivale a făcut ca acesta să se orienteze totuşi, în mod ciudat, către „semnificaţia interioară". Această schimbare de orientare a coincis cu acţiunea creştinismului de a achiziţiona obiceiuri cu o orientare către lumea de aici chiar dacă, din punct de vedere teologic şi liturgic, reţinea modul de gîndire orientat către lumea cealaltă şi cel eshatologic. Această trăsătură axată pe lumea de aici devine şi mai accentuată în secolul al VII-lea, o dată cu ridicarea islamului, religie a lumii de aici *par excellence*. Filozofic şi teologic, Europa creştină, mai ales Peninsula iberică, a profitat de savanţii musulmani. Totuşi, competiţia înverşunată dintre *corpus Christianum* şi *corpus Islamicum* în comerţ, ca şi în acţiunile militare, aşa cum este ea exemplificată în Cruciade, i-a făcut pe creştinii europeni extrem de potrivnici faţă de islam, precum şi faţă de alte religii necreştine. Astfel, creştinii europeni au respins atitudinea primilor creştini faţă de necreştini, aceştia din urmă nemaifiind priviţi ca tovarăşi de drum prin care Cristos îşi poate arăta credincioşilor natura sa, ci ca necredincioşi care trăiesc în întuneric, buni de a fi cuceriţi, luminaţi şi exploataţi. O dată ce acest mănunchi de înţelepciuni

lumeşti şi aspiraţii în lumea de aici au fost prezentate drept porunci divine, creştinii (iniţial în Peninsula iberică, mai tîrziu şi în alte părţi ale Europei) au găsit scuze potrivite pentru a justifica colonialismul şi pentru a patrona formele neomenoase de misionarism de peste mări.

Creştinismul, ca şi alte religii ale lumii, a avut întotdeauna o anume activitate misionară, după cum se poate constata în lucrările creştinilor nestorieni sau în unele ordine religioase romano-catolice. Dar apariţia evidentă, bine organizată şi insinuantă a activităţilor misionare universale a coincis cu dezintegrarea treptată a acelui *corpus Christianum* sub impactul Renaşterii şi al Reformei. Acestea au fost urmate, la rîndul lor, de revoluţia ştiinţifică şi de apariţia raţionalismului. Astfel, în ceea ce priveşte cele trei instituţii medievale, *sacerdotium* (biserica) a fost împărţit între biserica papală, susţinută de Contrareformă, şi protestanţi; *imperium* (statul) a fost susţinut nu de un imperiu atotcuprinzător, ci de un număr de ambiţioase naţiuni-state moderne; *studium* a suferit şi el transformări, întrucît dominaţia tradiţională a metafizicii şi teologiei a cedat locul diferitelor discipline academice independente, care nu mai depindeau, pentru a se justifica, de conceptul de divinitate. După căderea fortăreţei musulmane din Granada în mîinile forţelor creştine, în 1492, victorioasa Spanie şi victorioasa Portugalie, amîndouă susţinătoare devotate ale bisericii papale, au ales propria lor cale colonială — Spania urmînd drumul lui Columb către cele două Americi (şi, în cele din urmă, spre Filipine, prin Mexic), în vreme ce Portugalia a urmat drumul oceanului pe la Capul Bunei Speranţe către India, descoperit mai înainte de Vasco da Gama. Amîndouă guvernele au fost de acord să menţină misionari şi instituţii bisericeşti în respectivele lor colonii, potrivit cu sistemul patronal care, în schimb, le dădea dreptul de a-şi spune părerea în treburile religioase, atît ale lor proprii, cît şi ale Romei. Aşadar, programul misionarilor catolici de peste mări a început ca o parte inte-

grantă a expansiunii coloniale a regatelor din Peninsula iberică şi a fost susţinut, condus şi supravegheat de autorităţi civile.

O dată cu declinul poziţiei conducătoare a Peninsulei iberice în treburile coloniale, petrecut în secolul al XVII-lea, alte puteri europene, inclusiv naţiuni protestante, şi-au început propriile lor activităţi coloniale. Guvernele acestor puteri coloniale tîrzii au luat formele de sinteză religie-cultură-societate -ordine politică drept „religie de mîntuire secularizată" *de facto* şi nu erau interesate de programele creştine de misionarism. Cei care au alcătuit societăţi misionare, independente de guvernele coloniale cît şi de bisericile creştine existente în Europa, numai pentru a converti popoarele neoccidentale la „evanghelia pură" a creştinătăţii (protestante), au fost pietiştii de pe continent şi evangheliştii englezi, mîhniţi cum erau din pricina situaţiei secularizate a bisericilor europene. Cu timpul, autorităţile coloniale, care detestaseră la început munca misionarilor creştini, şi misionarii, care fuseseră şi ei extrem de critici faţă de „orice religie de mîntuire secularizată", au făcut compromisuri pragmatice în vederea unui ajutor mutual, în special în ceea ce priveşte activităţile educaţionale şi filantropice. Forţele şi resursele combinate ale colonialismului şi ale misiunii creştine universale au exercitat o influenţă extraordinară, ducînd, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, la schimbări sociale, politice, economice, culturale şi religioase în multe părţi ale lumii neoccidentale.

Retrospectiv privind, devine limpede că misionarii occidentali din perioada modernă şi-au supraestimat independenţa faţă de colonialism. De asemenea, ei nu au realizat că mesajul lor, bazat iniţial pe afirmarea autobiografică a „semnificaţiei interioare" — fără nici un fel de referinţă la contraponderea ei „exterioară" — nu constituia o punte de legătură pentru popoarele din lumea neoccidentală. În legătură cu aceasta, Tillich a subliniat odată că „nu este un lucru nemaipomenit că ei [necreştinii] au respins răspunsul creştin în calitatea lui *de răspuns*, ca şi cum... ei nu ar fi pus

întrebările la care răspundea creştinul."[6] Misionarii europeni au tendinţa să transmită noilor convertiţi propriile lor versiuni despre o orientare religioasă neobişnuită (îndreptată aproape exclusiv către „semnificaţia interioară"); ei chiar aşteaptă pe foştii necreştini să adopte autobiografia lor spirituală (europeană) ca pe propria lor autobiografie spirituală (neoccidentală). (Unii creştini din lumea neoccidentală, trecuţi de curînd la creştinism, fiind complet înconjuraţi de alte religii tradiţionale, erau obligaţi să lupte cu problema orientărilor religioase pluraliste şi, în cele din urmă, să ajungă la propria lor orientare dualistă — „interioară" şi „exterioară" — faţă de religie.) Cea mai ridicolă dimensiune a acţiunii misionarilor a fost gîndirea romantică a cîtorva dintre ei, al căror sentimentalism bine intenţionat, dar excesiv, i-a făcut să creadă că aceşti creştini din ţările neoccidentale trebuie să devină copii fidele ale creştinilor occidentali, singura diferenţă dintre ei fiind doar culoarea pielii. Probabil că şi-au adus aminte că, aşa cum vechile comunităţi ebraice au apărut sub forma unei congregaţii (*kahal*) de diferite grupuri tribale, comunitatea creştină timpurie s-a considerat şi ea ca fiind o *ekklesia* (termenul grecesc pentru *kahal*) de diferite neamuri (*ethnai*) cu tradiţii, concepţii despre viaţă şi temperamente deosebite. Chiar şi în zilele noastre există oameni care au tendinţa să creadă că religia este un fel de cuţit care taie aceeaşi prăjitură religioasă, fără deosebire de cultură sau de ţară.

6. Mulţi dintre cei care au supravieţuit celui de-al doilea război mondial sînt gata să admită că, în multe părţi ale lumii neoccidentale, vremea colonialismului occidental s-a încheiat. Totuşi, sîntem dezorientaţi din pricina ciudatei coincidenţe dintre sfîrşitul colonialismului occidental, pierderea remarcabilă a stimulentului pentru misionarism a creştinătăţii şi neaşteptatul interes — în special al creştinilor occidentali — pentru dialogul interreligios. Unii acceptă că secolul al XIX-lea a fost epoca misionarismului creştin. Dar tot ei subliniază că nu mai e la modă să se vorbească de un

astfel de evanghelism, din moment ce trăim acum în perioada dialogului prietenesc. Această formulă exclusivistă (fie misionarism, fie dialog) trimite un mesaj fals celorlalte religii în sensul că ideea de „dialog" este folosită în scopuri publicitare pentru a camufla eşecul încercării istorice a misionarilor de a-i apropia pe ceilalţi de bisericile occidentale. Acest fel de discuţie liberă despre semnificaţia dialogului face adesea ca aderenţii la alte credinţe să se întrebe dacă nu cumva „sînt seduşi cu subtilitate de o nouă formă de colonialism teologic, departe de idealul unui «dialog între egali», aşa cum a fost el anunţat, şi într-un anume fel mult mai de preferat zelului franc al misionarilor de a converti, cu care îi obişnuise creştinătatea."[7] Dialogul nu înlocuieşte misionarismul; amîndouă sînt expresia unei religii autentice. Toate religiile, inclusiv creştinismul, trebuie să cadă de acord cu acea *coincidentia oppositorum*. În ultimii ani, s-au scris multe cărţi şi articole în limbile occidentale de către teologii creştini despre subiectul dialogului interreligios. Unele au dat impresia greşită că obiectivul principal al dialogului este acela de a reexamina şi reformula teologic soteriologia creştină şi Cristologia. Această impresie i-a făcut pe aderenţii la alte credinţe să acuze creştinismul că are o părere mult prea măgulitoare despre propria-i importanţă. Dialogul trebuie să-i stimuleze pe creştini, ca şi pe alte persoane religioase, să îşi reconsidere resursele teologice şi filozofice, dar scopul dialogului nu trebuie să se sfîrşească aici. Creştinismul trebuie, mai întîi de toate, să-şi regăsească dubla orientare religioasă de la începuturi — semnificaţia „interioară" şi cea „exterioară". Simpla dependenţă de afirmarea autobiografică a „semnificaţiei interioare" a creştinismului, sau a oricărei alte credinţe, nu este o atitudine acceptabilă pentru un autentic dialog interreligios.

Tendinţa recentă a creştinismului de a sublinia importanţa dialogului interreligios, chiar dacă minimalizează orientarea lui istorică spre acţiunea misionarilor, a fost primită în general favorabil de purtătorii de cuvînt ai altor religii din

lume.[8] Unii interlocutori necreştini ai acestui dialog sînt uimiţi de lipsa de legătură dintre creştinii occidentali şi membrii „bisericilor mai tinere", adică bisericile creştine din lumea neoccidentală. Autobiografia spirituală a acestor membri ai unor biserici mai tinere suferă influenţa atît a tradiţiei creştine cît şi a religiilor tradiţionale necreştine care deţin roluri importante în sinteza religie-cultură-societate-ordine politică în care s-au născut membrii acestor biserici mai tinere. Mulţi au făcut,la scară mică, experienţa importanţei dialogurilor religioase. Ca urmare, ei au importante intuiţii de oferit unor dialoguri interreligioase mai ample. Dar, la acest punct, teologii creştini occidentali au simţit că numai ei sînt paznicii şi reprezentanţii îndreptăţiţi ai moştenirii creştine. Ei îi privesc pe creştinii din bisericile mai tinere ca pe nişte copii palide ale realizărilor lor occidentale, neavînd nici un fel de contribuţie la dialog. Din perspectiva unor tradiţii religioase necreştine, este tot atît de confuz şi complexul de inferioritate al creştinilor din biserica mai tînără care încă mai urmează servil remarcile unor gînditori occidentali ca Barth, Tillich, Rahner şi Pannenberg, fără a critica tradiţia creştină occidentală din perspectiva propriilor lor experienţe autobiografice.

Cum ne apropiem de sfîrşitul secolului al XX-lea, putem vedea amploarea problemelor religioase, culturale, sociale, economice, politice şi militare care ne stau în faţă, în special acelea provocate de redefinirea grandioasă a demnităţii, valorii şi libertăţii persoanei umane — nucleu al oricărei concepţii viitoare despre unitatea omenirii. Dialogurile interreligioase şi interculturale sînt cele mai semnificative şi mai necesare acţiuni pentru viitorul nostru. Conceptele despre demnitate, valoare şi libertate nu pot fi reformulate numai pe baza noţiunilor Occidentului. Cei care cred în dialog trebuie să renunţe la iluzia fericită, dar falsă, că modul occidental provincial de structurare a experienţei umane este, în mod obiectiv, dovedit şi că el este cadrul comun de referinţă cel mai adecvat pentru un dialog viitor. Chiar şi specialiştii

occidentali în gîndirea, literatura şi religiile lumii neoccidentale îşi consideră încă metodele drept nepărtinitoare (chiar ştiinţifice), obiective şi neutre, în vreme ce neoccidentalii le văd ancorate în circularitatea autolegitimizată a sintezei occidentale moderne religie-cultură-societate-ordine politică. „Canoanele de dialog" care ar putea să îndreptăţească atît înţelegerea neoccidentală, cît şi cea occidentală faţă de înţelegerea umană nu au fost încă elaborate. Acesta este punctul nevralgic al timpurilor noastre şi de aici apare inevitabila provocare solemnă adresată nouă tuturor, oriunde am trăi, pentru anii care vor veni.

CAPITOLUL I

O concepţie despre unitate

O dorinţă persistentă a lumii divizate de astăzi este aceea de a vedea o umanitate unificată. De-a lungul istoriei omenirii, nici etnocentriştii, nici bigoţii nu şi-au pus vreodată în mod serios întrebarea dacă omenirea este una şi aceeaşi, în pofida diferenţelor de limbaj, cultură şi religie. Arheologii şi etnologii pot să nu fie de acord asupra momentului cînd a apărut primul *homo sapiens*, dar sînt cu toţii de acord că toate spiţele neamului omenesc formează, cel puţin din punct de vedere fizic, o singură specie.

Cum explicăm atunci şi cum înţelegem semnificaţia împărţirii omenirii în diferite grupări etnice, lingvistice, culturale şi religioase? Aceasta este una din cele mai derutante întrebări cu care am fost confruntaţi de-a lungul timpurilor. Începînd cu secolul al XVIII-lea, specialiştii din diferite discipline au cercetat originile artei, religiei şi ale moralei, pentru a menţiona doar cîteva. Ei au afirmat că lucrurile au fost odinioară mult mai puţin complicate decît sînt astăzi, încercînd astfel să ajungă, de exemplu, la forma cea mai simplă a religiei. Ştim acum, totuşi, că aceste căutări au o natură metafizică şi că soluţiile oferite de ele vor reflecta, în cele din urmă, vederile proprii ale antropologiei. Aşadar, văzînd, împreună cu Emile Durkheim şi Karl Marx, în fiinţa omenească în primul rînd un inventator de instrumente (*homo faber*), înseamnă că punem semnul egalităţii între originile omenirii şi originile tehnologiei. La fel, considerînd că fiinţa umană este o

persoană potenţial religioasă (*homo religiosus*), înseamnă că ne închipuim că originile religiei sînt aceleaşi cu originile neamului omenesc.

TENDINŢE COMUNE

În pofida nenumăratelor teorii de prestigiu, nu avem nici o modalitate de a cunoaşte felul în care primii noştri strămoşi se vedeau pe ei înşişi, cum vedeau viaţa şi lumea lor. Punînd însă laolaltă faptele evidente din diferite discipline — arheologie, antropologie fizică şi culturală, filologie, artă, istorie şi istoria religiilor — putem deduce la aceste popoare două tendinţe diametral opuse: statornicirea şi migraţia. Cei vechi îşi considerau sălaşurile, fie că ele erau adăposturi în stîncă, peşteri sau păduri, ca lumi *in toto*, unde toate activităţile erau îndreptate către subzistenţă, cu alte cuvinte culegerea hranei, pescuitul şi vînătoarea. Toate activităţile cultice sau magice se îmbinau pentru a forma un singur şi unificat tot, numit viaţă.

Gerardus van der Leeuw, cunoscutul savant olandez, a mers pînă acolo încît a putut spune că între artă şi religie s-ar fi putut pune semnul egalităţii: „Cîntecul era rugăciune; drama era un spectacol divin; dansul era cult."[1] Viaţa arhaică comunitară era, aşadar, un act religios într-un univers religios. Mentorul meu, Joachim Wach, presupunea şi el că, de la cel mai arhaic nivel, fiinţele umane aveau impulsul religios de a crede şi de a adora, precum şi impulsul intelectual de a înţelege.[2] Picturile preistorice descoperite în sudul Franţei şi în Spania ne arată că primii noştri strămoşi încercau că descifreze, din locuinţele lor primitive, semnificaţia vieţii şi a lumii.[3]

Juxtapusă acestei tendinţe de a se stabili era tendinţa către mişcare şi migrare, adesea în căutare de hrană mai multă şi de o climă mai bună. Specialiştii presupun că, în urmă cu douăzeci de mii pînă la treizeci şi cinci de mii de ani, strămoşii americanilor băştinaşi (indienii) din America

de Nord, America Centrală şi America de Sud au migrat din Eurasia traversînd poduri de gheaţă şi Insulele Aleutiene. Diferite alte triburi cutreierau şi ele stepele Eurasiei, Asia mediteraneană şi Asia de nord-est, precum şi insulele din Oceania. Acum cinci mii de ani, strămoşii modernilor europeni, iranieni şi hinduşi, adică indo-europenii, au început să migreze din stepele din nordul Mării Negre. Unii s-au îndreptat către vestul Europei şi către nord, spre Scandinavia şi Irlanda, în vreme ce alţii au pornit către sud, spre Iran şi, în cele din urmă, spre India. Se presupune că năvălitorii indo-europeni au ajuns în nord-vestul Indiei către anul 2000 a. Chr., dislocînd populaţia indigenă a peninsulei indiene. Aşa cum anumite aspecte din cultul ursului din Siberia arctică au devenit cunoscute „unor neamuri atît de îndepărtate cum erau lapii [în Finlanda], pe de o parte, şi indienii micmac din estul Americii, pe de alta", tot aşa au fost transplantate, de către această migraţie a popoarelor, practici cultice şi credinţe în alte părţi ale lumii.[4]

Occidentul modern, în efortul său de a înţelege experienţa umană atît a trecutului îndepărtat cît şi a popoarelor neoccidentale, aşază viaţa pe categorii separate, cum sînt arta, religia, morala, politica şi economia. Dar abia acum începem să ne dăm seama că este imposibil să cunoşti, prin aceste categorii, cum îşi dirijau treburile comunale, personale şi religioase culegătorii de hrană, vînătorii şi pescarii.[5] Să examinăm acum civilizaţiile timpurii.

CIVILIZAŢIILE TIMPURII

Agricultura şi creşterea vitelor s-au dezvoltat cu aproape 8000 de ani a. Chr. pe platoul iranian, marcînd începutul revoluţiei care a asigurat producerea hranei, ducînd la satele care îşi asigurau singure cele necesare traiului. Prima mare civilizaţie a apărut în jurul anului 3500 a. Chr. în bazinul aluvionar al Mesopotamiei. Au urmat alte civilizaţii în

Egipt,Creta, India, China, America Centrală, Peru şi Palestina. Toate civilizaţiile erau autosuficiente, adică erau organizate, produceau tot ce le era necesar vieţii şi erau legate între ele în ciuda faptului că puteau fi împărţite în diferite culturi şi subculturi, clase sociale stratificate, oraşe şi ţări. Întrucît culturile primare depindeau în primul rînd de modul de gîndire mitic, aceste civilizaţii ajungeau la un anume grad de *logos* sau de raţionalitate. Multe admiteau existenţa unui alt domeniu al realităţii, chiar dacă mai dovedeau a avea un grad marcat de confuzie în aspectele teoretice, practice şi sociologice ale religiei pămînteşti. Cea mai importantă caracteristică a religiei lor era afirmarea existenţei unei ordini cosmice, felurit cunoscută — şi foarte diferit înţeleasă — cum erau Ma'at, Themis, Ṛta şi Dao. Strîns legată de problema ordinii cosmice era înţelegerea individului, a naturii sale şi a destinului său. Din aceste înţelegeri diferite au apărut deosebirile dintre tradiţiile religioase. Vom examina acum mediul cultural din Mesopotamia, Egipt, India şi China.

MESOPOTAMIA

Civilizaţia mesopotamiană a fost punctul central al civilizaţiilor timpurii care i-au urmat, adică cele din Persia, Grecia şi Palestina. Născută în valea dintre apele Tigrului şi ale Eufratului, ea cuprindea teritoriul pe care se află astăzi Irakul. Aşezările omeneşti din această arie datează cu aproximaţie din anul 10000 a. Chr., dar civilizaţia mesopotamiană propriu-zisă a apărut în jurul anului 3500 a. Chr., aducînd cu ea inventarea scrierii şi ridicarea oraşelor pe aria locuită de sumerieni. Înconjurată de Persia, Turcia, Palestina şi Arabia, Mesopotamia a fost sensibilă faţă de aceste culturi şi, pe parcursul istoriei, a fost influenţată de ele. După Thorkild Jacobsen, vechii mesopotamieni vedeau universul ca pe un stat suveran guvernat de o adunare de zei. Statul naţional, format din oraşe-state, proprietăţi ale unor zei bine determinaţi

şi guvernate de administratorii lor umani, erau conduse de un rege, călăuzit de „împuternicitul executiv", ca să spunem aşa, al adunării zeilor. Aşadar, ca parte a comunităţii cosmice conduse de voinţele unite ale puterilor divine, comunitatea pămîntească era considerată sacră.[6]

Mesopotamia a lăsat o moştenire mitologică bogată, incluzînd mitul creaţiei al lui Enuma Elish, căutarea nemuririi de către Ghilgameş şi legenda lui Marduk, zeul Babilonului. Vechii mesopotamieni trăiau foarte aproape de divinităţile lor. Observînd mişcarea planetelor, de pildă, ei căutau „o voinţă urmărind un scop şi îndeplinind un act".[7] Aşa cum ne aminteşte Jacobsen, mesopotamianul nu credea într-o lume arbitrară:

> El cerea ca aceasta să aibă o bază morală solidă. Răul şi boala, atacurile demonilor nu mai sînt considerate simple întîmplări, accidente... Aşadar, în morala umană şi în valorile etice omul găsise o unitate de măsură cu care evalua plin de înfumurare pe zei şi faptele lor.[8]

Popoarele semitice, a căror limbă era diferită de cea a sumerienilor, şi-au căutat norocul în Mesopotamia. Grupul semitic era împărţit în mai multe subunităţi lingvistice. Popoarele akkadian, asirian şi babilonian aparţineau ramurii semitice estice mai vechi, în vreme ce popoarele ebraic, aramaic, fenician, siriac şi etiopian aparţineau ramurii vestice. Aceste popoare au prosperat sub regele akkadian Sargon şi nepotul acestuia, Naram-Sin, al cărui imperiu se întindea „din Persia centrală la Mediterană şi de la Arabia de nord-est pînă la munţii Taurus"[9]. Stăpînirea akkadiană a fost probabil răsturnată de gutienii din Caucazia care, la rîndul lor, au fost cuceriţi de sumerienii reorganizaţi. Cînd alamiţii şi amoriţii au ajuns la putere, regele amorit ocupa vechea cetate akkadiană Bab-ilu sau Babilon; astfel a început perioada babiloniană veche (în jurul anilor 1830–1550 a. Chr.)

Regele babilonian Hammurabi a fost un faimos legiuitor, un geniu militar şi un excelent administrator. Codul lui de legi are o ciudată asemănare cu legile de mai tîrziu ale evreilor; istoria Mesopotamiei are o strînsă legătură cu istoria vechilor evrei. În timpul perioadei babiloniene vechi trăia acolo un popor numit habiru, un nume identic din punct de vedere fonetic cu numele *hebreu*. Mai mult, părintele evreilor, Avraam, a venit în Mesopotamia din Ur şi Haran. După cum spun cărţile sfinte evreieşti, Avraam a avut doi fii, Isaac şi Ismael. Isaac a continuat lucrarea tatălui în mijlocul evreilor, în vreme ce Ismael a devenit strămoşul arabilor. Mai tîrziu, Iosif, moştenitorul lui Iacov, a fost trimis în Egipt, unde descendenţii lui au rămas mai bine de patru sute de ani, pînă cînd au fost eliberaţi de Moise. Finegan crede că

> povestirile patriarhale sînt perfect compatibile între ele, oferind uneori detalii surprinzătoare despre istoria vieţii din Mesopotamia în timpul celui de al II-lea mileniu a. Chr. De asemenea... alte părţi din Vechiul Testament reflectă o legătură esenţială atît cu mitologia, cît şi cu legile Mesopotamiei.[10]

Dinastiile asiriană şi neobabiloniană. La scurtă vreme după domnia lui Hammurabi (mort în anul 1750 a. Chr.), graniţa de nord a Mesopotamiei a suferit presiuni din partea diferitelor triburi indo-europene. Unul dintre acestea, hitiţii, a influenţat puternic Mesopotamia datorită dominaţiei exercitate de ei în cîmpia Anatoliei. Aproape tot atît de puternici cît şi egiptenii, hitiţii au căzut în cele din urmă sub asirieni în jurul anului 1200 a. Chr.

Asirienii îşi au originea în partea de nord-est a Cornului Fertil şi în munţii Kurdistanului şi şi-au luat numele de la zeitatea naţională a regatului lor, Asur. În timpul dominaţiei hitite, regele asirian Asuruballit I (cca 1362–1327 a. Chr.) a clădit un mare imperiu datorită războaielor şi comerţului. Sub Salmaneser al III-lea (858–824 a. Chr.), puternica armată asiriană a susţinut campanii împotriva Siriei şi Palestinei,

învingîndu-l pe regele Iehu al Israelului. Salmaneser al III-lea s-a intitulat singur „regele puternic, rege al universului, regele fără rival, autocratul, puternicul din cele patru regiuni ale lumii..."[11] Urmaşii săi la domnie au fost uzurpaţi de un mare general, Tiglath-Pileser, al cărui descendent, Tiglath-Pileser al III-lea (744–727 a. Chr.) a invadat Israelul, ducînd în captivitate mulţi cetăţeni ai acestuia; Ahaz din Iudeea a devenit vasalul său. Din nou, armata asiriană, de data aceasta sub Salmaneser al V-lea (726–722 a. Chr.) a învins Israelul rebel, invadînd şi Samaria (vezi 2 Regii 17,5), iar în 701 a. Chr. puternicul rege asirian Senaherib (704–681 a. Chr.), a cărui dinastie a înlocuit-o pe cea a lui Tiglath-Pileser şi Salmaneser al V-lea, a înăbuşit revolta condusă de Iezechia din Iuda care fusese ajutat de armata egipteană (vezi 2 Regii 18,13 – 19,37; 2 Cronici 32, 1–22; Isaia 36, 1–37). Nepotul lui Senaherib, Asurbanipal, a luat conducerea regatului babilonian. La moartea sa, Nabopolasar (625–605 a. Chr.) a creat un Imperiu caldean, sau neobabilonian, independent. Făcînd parte din popoarele semitice, caldeenii sînt menţionaţi în Ier. 5, 15 ca „un popor vechi". Forţele aliate ale babilonienilor şi ale sciţilor şi mezilor, două popoare indo-europene, au prădat minunata capitală a Imperiului asirian, Ninive.

Conducătorii caldeeni ai Imperiului neobabilonian au resimţit curînd ameninţarea ce venea din partea faraonului egiptean Neho, care, în 605 a. Chr., şi-a împins armatele lîngă Eufrat; dar el a fost învins de fiul împăratului Nabopolasar, Nabucodonosor al II-lea. Iehoiakim, încoronat rege al Iudeei de către egipteni, a devenit vasalul său. După o serie de răscoale, Nabucodonosor i-a pedepsit pe evrei, distrugînd Ierusalimul şi ducînd în captivitate la Babilon cea mai mare parte a populaţiei lui. Imperiul neobabilonian a căzut în faţa trupelor împăratului persan Cirus cel Mare, în 539 a. Chr.

Dominaţia persană. Cele două faimoase triburi indo-europene ale mezilor şi perşilor s-au aşezat de foarte timpuriu în ceea ce numim astăzi Iran, „Ţara arienilor", şi

existența lor a fost consemnată de autorii cărților sfinte ebraice (Ester 1, 19 și Dan. 5, 28). Perșii s-au deplasat către sud și au creat un mare imperiu în jurul anului 700 a. Chr. În secolul al VI-lea a. Chr., Cirus cel Mare a învins bogatul regat al Lidiei, iar apoi a cucerit Babilonul. Cirus se credea condus de zeul său, Marduk; dar al doilea Isaia spune că Yahweh l-a trimis la Babilon pentru a le permite evreilor din captivitate să se întoarcă în Palestina. Sub fiul acestuia, Cambises al II-lea (530–522 a. Chr.), Imperiul persan a devenit cel mai mare din lume, teritoriul său întinzîndu-se de la granița cu India pînă în Egipt. Totuși, nebunia acestui monarh a dus la pierderea însemnată a unității în interiorul țării. Prestigiul imperiului a fost refăcut de Darius cel Mare (522–486 a. Chr.), descendent al Ahaemnizilor, important și din pricina puternicei sale credințe în zoroastrism și a introducerii, neintenționate, a influenței grecești în Orientul Mijlociu.

Zoroastrismul. Darius I, fiul lui Xerxes (486–465 a. Chr.; Ahașveros din Ezdra, Cartea I, 4,6) și fiul lui Xerxes, Artaxerxes I Longimanus (465–423 a. Chr.; vezi Ezdra Cartea I, 7,1) erau înflăcărați adepți ai zoroastrismului. Se cunoaște puțin despre viața lui Zoroastru (Zarathustra), cu excepția faptului că a trăit fie înaintea, fie în timpul dinastiei Ahaemnizilor (559–331 a. Chr.), într-o regiune care cuprindea Korasanul de astăzi, Afganistanul de vest și Republica Turcmenă. S-a născut într-o societate cu clase precis definite, politeistă, compusă din conducători, preoți, războinici, agricultori și crescători de vite; era probabil preot. Respingînd celelalte divinități, Zoroastru l-a proclamat pe Ahura Mazda, „Domnul cel înțelept", singurul zeu adevărat și creator al lumii vizibile cît și al celei invizibile. Acest monoteism a înlocuit un dualism etic bazat pe faptele celor doi fii gemeni ai lui, Spenta Mainyu (Spiritul Generos), care a ales binele, adevărul, dreptatea și viața, și Angra Mainyu (Spiritul Distrugător), care a ales răul, minciuna, nedreptatea și moartea.

Potrivit mesajului reformator al lui Zoroastru, oamenii sînt liberi să aleagă între bine şi rău — exact ca gemenii lui Ahura Mazda, la vremea creaţiei. Lumea este o luptă între bine şi rău. Cosmologia lui Zoroastru se bazează pe o istorie a lumii împărţită în patru perioade de cîte trei mii de ani; sfîrşitul fiecărei perioade este marcat de venirea unui nou salvator, un fiu postum al lui Zoroastru. Ultimul salvator şi judecător, Saošyant, este aşteptat să apară la sfîrşitul unei perioade de douăsprezece mii de ani; miraculos născut dintr-o fecioară şi sămînţa lui Zoroastru, el va reabilita întreaga creaţie aruncînd pe diavol în infern şi izbăvind neamul omenesc de păcat. Reformator fără succes, Zoroastru şi-a găsit în cele din urmă un protector în Prinţul Viştaspa; cu ajutorul acestuia, a fost întemeiat zoroastrismul. Numai o parte din cartea sfîntă a zoroastrismului, *Avesta*, a fost scrisă în limba veche iraniană din Avestan. Textele ulterioare, scrise în pahlavi, nu reflectă învăţăturile monoteiste ale lui Zoroastru,

> Însemnătatea zoroastrismului — scrie R.C. Zaehner — stă nu atît în numărul acelora care-l practicau, cît mai degrabă în influenţa pe care el a exercitat-o asupra celorlalte religii (de exemplu, asupra tuturor religiilor gnostice — ermetismul, gnosticismul, maniheismul) şi cu precădere asupra creştinismului, prin intermediul evreilor exilaţi în Babilon, profund impregnaţi probabil de ideile lui Zoroastru... Creştinismul afirmă că este moştenitorul profeţilor lui Israel. Dacă există un oarecare adevăr în această afirmaţie, nu este mai puţin adevărat că el moşteneşte şi pe profetul vechiului Iran, deşi puţini sînt creştinii care să fie conştienţi de acest fapt.[12]

Vom urmări în paginile ce urmează influenţa salvatorului Saošyant asupra concepţiilor de mîntuire din budism.

Influenţa greacă asupra Orientului Mijlociu. Vom vedea acum influenţa elenismului asupra Orientului Mijlociu datorită politicii lui Darius cel Mare. În 512 a. Chr., ambiţiosul

Darius a organizat o expediţie către Dunăre, trimiţîndu-şi căpeteniile în Balcani pentru a apăra interesele Persiei în Asia Mică şi a vedea ce se întîmplă cu coloniile ionice răsculate. După o serie de măsuri punitive împotriva grecilor nemulţumiţi, Darius şi-a reluat cuceririle europene în anul 492 a. Chr., începînd cu invazia golfului de la Maraton, în nordul Atenei. A fost învins de atenieni în anul 490 a. Chr. În anul 479 a. Chr., corăbiile persane au suferit o grea înfrîngere la Salamina. Deşi dinastia Ahaemnizilor exista încă la jumătatea secolului al III-lea a. Chr., elenizarea a pătruns în Orientul Mijlociu în valuri succesive în timpul domniei acestei dinastii, cu puţin înainte de domnia lui Alexandru cel Mare (336–323 a. Chr.).

Migraţia popoarelor de limbă greacă, macedoneană, traco-frigiană şi iliră în Balcani, cîmpia Anatoliei şi peninsula grecească începe în epoca bronzului; cu timpul, aceste triburi au dat naştere civilizaţiilor minoeană şi miceniană. În acelaşi timp, apare un nou val de greci vorbind un dialect ahaio-doric. O dată cu decăderea Imperiului hitit, se înfiinţează în Anatolia, ca şi pe malul Mării Egee, o serie de colonii greceşti. Pe plan intern, grecii se certau între ei, dar în exterior ei îşi menţineau o solidaritate bazată pe

> unitatea lor de rasă, în ciuda mulţimii de dialecte, obiceiuri şi culte. Cel mai important lucru era ca ei să recunoască cu toţii un grup de divinităţi panelenice majore, cîntate de poeţi. Îşi aveau marile lor temple, îşi aveau marile lor jocuri, marile lor locuri de adunare, unde se cunoşteau unii pe alţii, unde avea loc schimbul de idei şi unde erau încurajate producţia artistică şi iniţierea.[13]

Spre deosebire de multe popoare vechi care considerau regatele şi imperiile ca fiind imuabile, cîteva colonii greceşti au dezvoltat un nou model, *polis*-ul, citadelă comună, „refugiu în vreme de război şi centru al vieţii lor politice, unde se întruneau,

unde se aflau pieţele, unde veneau magistraţii, meşteşugarii şi oamenii capabili, unde se desfăşurau cultele şi se ţineau tribunalele"[14].

Nu exista nimic remarcabil în religia greacă primitivă; totuşi, animatele şi inanimatele erau adorate într-un mod specific. Panteonul grecesc cuprindea diferite divinităţi greceşti şi negreceşti reflectînd variata experienţă a oamenilor, acumulată în migraţii şi în zone regionale. Unele divinităţi erau sincretizate într-o figură unică, aşa cum se putea vedea în „Imnul homeric către Apollo"[15]. Existau multe divinităţi ce aveau culte locale, unele cunoscute pentru oracolele lor. De exemplu, Oracolul din Delphi avea nevoie de serviciile ghicitorilor şi tălmăcitorilor. La unii greci, cultul misterelor, cum era cel al lui Dionysos, era foarte popular, oferind bărbaţilor şi femeilor „mijloacele pentru a îndepărta murdăria din suflet şi a-l elibera de influenţa demonilor, pentru a înfrînge destinul şi, în cele din urmă, a procura fericirea în lumea cealaltă şi răsplata reînvierii"[16].

Încă din timpurile vechi, grecii excelau în gîndirea filozofică. Această admirabilă trăsătură a apărut în Ionia cu acei *physiologoi* şi datorită lucrărilor unor mari gînditori cum au fost Anaximandros (cca 615–546 a. Chr.), Xenophon din Colophon (cca 580–480 a. Chr.) şi sofiştii din secolul al V-lea a. Chr. Socrate (470–399 a. Chr.) simţea cum vocea unui *daimon* din interiorul lui îl îndeamnă să-i înveţe pe oameni ceea ce este cu adevărat bun. Platon (428–347 a. Chr.), discipolul lui Socrate, a lăsat scrieri filozofice despre subiecte variate; iar Aristotel (384–322 a. Chr.), celebrul elev al lui Platon, a scris în domenii ca metafizica, politica şi poetica. Între 343 şi 342 a. Chr. Aristotel a fost profesorul lui Alexandru cel Mare al Macedoniei.

Alexandru cel Mare. Nemulţumirea popoarelor greceşti faţă de tirania şi cruzimea Persiei a dus la formarea ligii greceşti, în secolul al IV-lea a. Chr. Liga a fost condusă de

regele Filip al II-lea al Macedoniei care a mobilizat trupele şi corăbiile Ligii greco-macedoniene împotriva forţelor persane, în anul 336 a. Chr. Cînd Filip a fost asasinat, fiul său în vîrstă de 20 de ani, Alexandru al III-lea (336–323 a. Chr.), şi-a asumat rolul de conducător al Macedoniei şi de general al Ligii panelenice. El şi-a început strălucitele campanii militare în Balcani, pe Dunăre şi în Grecia, unde, înainte de a se îndrepta spre Anatolia, Siria, Fenicia şi Egipt, a înlăturat orice fel de opoziţie.

Dintre toate campaniile şi înfăptuirile lui Alexandru, trei merită o atenţie deosebită: 1) a consolidat Orientul Mijlociu, Egiptul şi lumea mediteraneană; 2) a stabilit contactul cu India; şi 3) a inaugurat un nou colonialism „cultural" vizînd unificarea tuturor popoarelor într-o *oecumene*, sau „arie locuită" a lumii, prin civilizaţia elenistică şi limba greacă (*koiné*), propunînd lumii ideea culturală de salvator şi binefăcător al rasei umane. Acest salvator sau binefăcător era diferit de imaginea mîntuitorului religios din iudaism (poporul ales), din creştinism (*logosul* încarnat) sau din islamism (cartea salvatoare); dar el a exercitat o importantă influenţă asupra gîndirii religioase ce s-a manifestat apoi în Orientul Mijlociu, în lumea mediteraneană şi în Europa.

În anul 334 a. Chr., Alexandru şi-a început campania împotriva Persiei şi a cucerit Asia Mică, Tyrul şi Egiptul, acesta din urmă celebrîndu-l ca eliberator şi faraon. Şi-a stabilit noua capitală la Alexandria, în Egipt. În 331 a. Chr., se întoarce în Asia şi-l învinge pe ultimul împărat persan, Darius al III-lea (335–331 a. Chr.). În încercarea lui de a restabili pacea, Darius i-a oferit lui Alexandru o sumă de bani şi jumătate din Asia Mică; se zice însă că Alexandru a refuzat darul spunînd că „aşa cum pămîntul nu poate să aibă doi sori, nici Asia nu poate să aibă doi regi"[17]. Potrivit istoricului grec Plutarh din Persepolis, Alexandru a luat comori nenumărate din Susa, Persepolis şi Ecbatana: „10 000 de perechi de catîri şi 5 000 de cămile au fost necesare ca să transporte prada. Acolo, în capitala principală, cu 3 000 dintre

soldații săi ocupînd terasa regală, Alexandru a pecetluit cucerirea Persiei, dînd foc palatelor care simbolizau puterea Ahaemnizilor.[18] După cucerirea Mesopotamiei și a Babilonului, a trecut în Asia Mijlocie și Centrală, învingîndu-i, în 328 a. Chr., pe sciții ce i se împotriveau.

În 327 a. Chr., Alexandru invadează India și, după o lungă campanie în Bactria (aflată de-a lungul granițelor actuale dintre Afganistan și Uniunea Sovietică), trece rîul Indus în 326 a. Chr. și pătrunde în Punjab. Generalii săi se tem, în cazul în care el ar înainta în India, de răscoale, așa că este nevoit să se întoarcă; dar este hotărît să mențină sub controlul său teritoriile deja cucerite. Lasă garnizoane și numește guvernatori pentru a proteja interesele Macedoniei. Moartea sa, în 323 a. Chr., la vîrsta la treizeci și trei de ani, întrerupe aceste expediții. Invadarea Indiei nu a avut nici un fel de consecință culturală în această țară, dar coloniile elenizate din Bactria și din Asia Centrală au dus la o fuziune a esteticii și a gîndirii religioase din Grecia, Persia și India.

Alexandru era plin de contradicții. Om de cultură, el și-a petrecut cea mai mare parte a tinereții în campanii militare. În timpul scurtei sale domnii, a atins un nivel de putere nemaiîntîlnit, proclamîndu-se simultan rege al Macedoniei, general al Ligii grecești, rege al Asiei, faraon al Egiptului și rege al regilor Persiei. Și mai important, el marchează sfîrșitul civilizației din Mesopotamia și Orientul Mijlociu și începutul unui mod de gîndire mediteranean bazat pe civilizația greco-romană, cu instituțiile sale economice, sociale, politice, culturale și religioase atît de profund diferite. Alexandru nu s-a comportat ca cei mai mulți tirani și monarhi din Orientul Mijlociu. De exemplu

> el i-a așezat pe persanii cuceriți pe același plan cu macedonenii și i-a folosit atît pe unii, cît și pe ceilalți în armată și în serviciile administrative, permițînd totodată fuziunea religiilor și căsătoriile mixte. A întemeiat o serie de orașe în districtele persane,

> aducînd acolo atît veterani, cît şi imigranţi din Macedonia şi Grecia, şi a dezvoltat comerţul între diferitele regiuni ale noului şi marelui imperiu, unde a făcut din Babilon capitala, iar din greacă limba oficială. În momentul în care a murit, se pregătea... să-şi sporească considerabil imperiul, un imperiu al lumii cuprinzînd regiunile din Caucaz, Arabia, Mediterana centrală şi de vest.[19]

De-a lungul vieţii sale, Alexandru s-a considerat un „salvator şi un binefăcător al rasei umane", investit de către divinitate cu această misiune. În perioada ce a urmat după el, această idee a devenit o credinţă comună lumii mediteraneene şi Orientului Mijlociu cu privire la persoanele importante cum erau filozofii şi preoţii sau regii şi papii.[20]

După moartea lui Alexandru era evident că fratele lui vitreg, slab de minte, şi tînărul său fiu nu vor putea conduce treburile întinsului imperiu. Cu timpul, cei mai abili dintre generalii săi, numiţi „urmaşi", şi-au asumat rolul de monarh şi şi-au format propriile dinastii, ca, de exemplu, regii seleucizi din Babilon, Siria şi din provinciile răsăritene şi dinastia Ptolemeilor din Egipt. Preocuparea Seleucizilor faţă de Siria a creat un gol în Persia, unde a apărut dinastia parţiană arsacidă (cca 250 a. Chr.–229 p. Chr.). Seleucizii au luat Iudeea de la Ptolemei în jurul anului 198 a. Chr.; actele de extremă cruzime ale regelui seleucid Antiohus al IV-lea Epiphanes au dus la războiul macabeilor din 168 a. Chr.

Sub dinastia Ptolemeilor, Egiptul s-a bucurat, pînă la ridicarea Romei, de o pace relativă. O dată cu înfrîngerea lui Hannibal şi a armatei cartagineze, în anul 202 a. Chr., Roma a devenit o mare putere. Cu celebrul general Pompei (106–48 a. Chr.) această putere a devenit incontestabilă pentru toată lumea mediteraneană. Domnia Ptolemeilor ia sfîrşit, iar Egiptul este anexat în întregime de către Roma după înfrîngerea lui Marc Antoniu şi a Cleopatrei.

EGIPTUL

Egiptul, a doua mare civilizaţie a lumii, era un contemporan mai tînăr al Mesopotamiei. Aici, aşezările neolitice sînt atestate pînă în anul 5000 a. Chr. Cei mai mulţi arheologi sînt de acord că populaţia cea mai veche din această parte a lumii, numită îndeobşte bardarieni, a fost urmată de amaritani. Comunităţile lor — despre care se presupune că ar fi fost clanuri totemice — foloseau probabil arama. Amaritanilor le-au urmat gerzeanii, care şi-au avut în mod evident obîrşia în Egiptul de jos, dar care au pătruns treptat în regiunea de sus. Gerzeanii nu aveau probabil clanuri, au întemeiat însă oraşe şi au continuat să considere plantele şi animalele ca fiind totemuri. Între regiunile de sus şi cele de jos exista deja o încordare; către sfîrşitul perioadei predinastice, regele din Egiptul de sus formează un singur regat, cucerind regiunea din Delta Nilului.

În timpul primei şi celei de-a doua dinastii, numită adesea „Perioada protodinastică" (cca 2900–2700 a. Chr.), Egiptul a avut legături comerciale regulate cu Mesopotamia, beneficiind de acest comerţ ca şi de tehnologia Mesopotamiei, în special de tehnica construcţiilor din cărămizi. Cu excepţia mesopotamienilor, iar mai tîrziu a grecilor şi a romanilor, egiptenii nu au avut multe contacte comerciale sau culturale cu alte popoare. Aşa cum afirmă John Wilson,

> Nilul îşi croieşte drumul spre nordul Africii, trece de cinci cataracte stîncoase şi se varsă, în sfîrşit, în Mediterană. Aceste cataracte alcătuiesc tot atîtea bariere ale Egiptului împotriva popoarelor hamitice şi de negri din sud, exact cum deşertul şi marea pun o barieră la nord, la est şi la vest în calea popoarelor semitice şi a poporului libian.[21]

Nilul influenţează Egiptul, făcîndu-l să renască în fiecare an, iar psihicul egipteanului a absorbit această renaştere.

Wilson explică de asemenea că vechii egipteni vedeau pământul ca pe un fel de farfurie întinsă — al cărei fund era format din cîmpia egipteană — ce plutea pe apele primordiale (*Nun*). Deasupra pământului se afla cerul, în formă de tigaie răsturnată, susținut de patru stîlpi bătuți în pământ. Între cer și pământ trăia zeul-aer, Shū, iar sub bolta cerului se găseau corpurile cerești și stelele. Zeul-soare, Rā, era zeul suprem și rege divin, socotit a fi fost primul rege al Egiptului în timpurile primordiale. Acest cosmos, ca și valea Nilului, era caracterizat de regularitate și periodicitate:

> Cadrul lui structural și mecanica lui permiteau repetarea vieții prin renașterea elementelor dătătoare de viață. Poveștile vechiului egiptean privind creația erau și ele construite în funcție de propria lui experiență, deși, în ansamblu, nu aveau asemănări cu alte povestiri despre creație.[22]

În puternic contrast cu vechiul mesopotamian, care privea întregul cosmos ca pe un fel de „stat" uriaș, vechiul egiptean făcea o deosebire clară între sălașul ceresc și statul pământesc, ele fiind unite prin rege, simultan unul dintre zei și reprezentant al statului. A confunda conceptul vechiului egiptean referitor la faraon cu categoriile occidentale contemporane este o eroare ce poate duce adesea la rezultate false. Cînd citim că faraonul era, pentru vechiul egiptean, Horus, zeul-cer, avem tendința să-l considerăm ca „simbol" al lui Horus, făcînd o deosebire între simbolism și participare. Dar Wilson arată că atunci cînd vechiul egiptean spunea că „regele este Horus, el nu înțelegea că regele joacă rolul lui Horus, ci că regele *este* Horus, că zeul este prezent efectiv în trupul regelui în timpul acestei activități speciale despre care e vorba"[23]. În afară de faptul că era socotit regele divin, fiul și urmașul zeului-soare și Horus însuși, faraonul mai era considerat a fi conducătorul regiunilor superioare și inferioare, păstorul poporului său și stăpînul apelor Nilului.

Deşi opiniile specialiştilor sînt împărţite în ceea ce priveşte epocile din istoria vechiului Egipt, cronologia alcătuită de James H. Breasted este apreciată a fi cea mai corectă.

„Vechiul Regat" [cunoscut ca Perioada Piramidelor],
a Patra Dinastie, cca 2900 a. Chr.–2750 a. Chr.
A Cincea Dinastie, cca 2750 a. Chr.–2625 a. Chr.
„Regatul de Mijloc", a Douăsprezecea Dinastie,
cca 2000 a. Chr.–1788 a. Chr.
„Imperiul cel Nou", a Optsprezecea Dinastie,
cca 1580 a. Chr.–1350 a. Chr.
A Nouăsprezecea Dinastie, cca 1350 a. Chr.–1205 a. Chr.
A Douăzeci şi doua Dinastie, cca 945 a. Chr.–745 a. Chr.[24]

Se presupune că Djoser, fondatorul celei de a Treia Dinastii, a însemnat primul punct culminant al civilizaţiei egiptene. El este înmormîntat într-o piramidă înaltă de 57 de metri, construită după planurile arhitectului Imhotep, care era totodată preot, magician, scriitor şi medic. Fondatorul celei de a Patra Dinastii, Khufu, şi urmaşul său, Khafre, au fost şi ei înmormîntaţi în piramide uriaşe. Imaginea lui Khafre a fost păstrată în Marele Sfinx aflat lîngă cea de a doua Piramidă.

După declinul Vechiului Imperiu au urmat confuzia şi haosul, dar întemeietorul celei de a Douăsprezecea Dinastii a inaugurat „Imperiul de Mijloc", a doua mare piramidă a civilizaţiei egiptene. Specialiştii cred că întemeierea Imperiului de Mijloc coincide cu intrarea lui Avraam în Canaan, cca 1935 a. Chr., şi sosirea acestuia în Egipt, deşi în sursele egiptene nu există referinţe precise la acest eveniment. Căderea Imperiului de Mijloc a fost urmată de o perioadă de dezintegrare, care a avut drept consecinţă preluarea conducerii de către hicsoşi, un trib străin, provenind probabil dintr-un grup semitic; urmaşii lor nu au fost evreii, aşa cum afirmă Josephus.

Tribul hicsoşilor n-a rezistat forţelor întemeietorului celei de a Optsprezecea Dinastii şi ale reginei sale, Hatsshepsūt, care a îndrăznit să se proclame singură rege (guverna atît regiunile de sus, cît şi cele de jos ale Egiptului). Thutmos cel Mare a urmat la tron, devenind primul întemeietor de imperiu din istorie. Regatul lui se întindea din Egipt pînă la Eufrat:

> Niciodată nu se mai întîmplase pînă atunci ca o singură minte să stăpînească resursele unui atît de mare popor şi să obţină o eficacitate atît de importantă prin centralizare, permanenţă şi, în acelaşi timp, flexibilitate.[25]

A Optsprezecea Dinastie l-a dat şi pe Akhnaton (numit şi Akhenaten), cunoscut ca Amenhotep al IV-lea (a domnit între anii 1372–1354 a. Chr.), a cărui soţie, Nefertiti, era de o frumuseţe remarcabilă. Akhnaton credea într-un monoteism solar bazat numai pe adorarea zeului-soare, Aton. El era hotărît să elimine politeismul din religia egipteană, dar eforturile sale au fost zădărnicite de puternicii preoţi ai zeului tradiţional, Amon-Rē. După moartea lui, ginerele, care a fost succesorul său, a abandonat aceste măsuri de reformă, reinstaurînd vechile practici religioase. Mişcarea de reformă religioasă a lui Akhnaton a fost sortită eşecului, dar faimosul său „Imn către Aton" a supravieţuit. Faptul de a fi neglijat treburile concrete ale imperiului a avut drept rezultat revolta din Palestina şi Siria. Domnia sa coincide cu apariţia populaţiei habirus, identificată cu evreii.

O altă perioadă importantă din istoria Vechiului Egipt începe o dată cu cea de a Nouăsprezecea Dinastie, cînd ţara resimte presiunea din ce în ce mai mare a „asiaticilor". În timpul lungii sale domnii, Ramses al II-lea (domneşte între 1292–1225 a. Chr.) a fost hrăţuit de aceste triburi. În cele din urmă, a căzut de acord cu regele hitiţilor asupra unui pact de neagresiune cu scopul de a menţine Siria de sud şi Palestina sub dominaţia Egiptului. Cu toate acestea, a recunoscut conducerea hitită din Siria de nord şi Amurru. Mulţi

specialişti consideră că israeliţii au intrat în Egipt în jurul anului 1720 a. Chr. şi că l-au părăsit, sub conducerea lui Moise, în jurul anului 1290 a. Chr., în timpul domniei lui Ramses al II-lea.[26]

Între a Douăzeci şi una Dinastie şi a Treizecea Dinastie (cca 1150–332 a. Chr.), prestigiul Egiptului se află într-un permanent declin. O familie din Libia întemeiază a Douăzeci şi doua Dinastie, o familie etiopiană pe cea de a Douăzeci şi cincea. Totuşi, a Douăzeci şi şasea Dinastie este de descendenţă egipteană, cu ea începînd o perioadă de refacere a ţării în timpul căreia s-au stabilit contacte cu grecii. Al doilea conducător al dinastiei, Necho (cca 609–594 a. Chr.), l-a omorît pe regele Ioşeb (Regi 2, 23–25) şi a fost oprit în marşul lui către Eufrat de Nabucodonosor din Babilon. Strănepotul lui Necho, Amasses, a fost martor la ascensiunea lui Cirus cel Mare al Persiei. Fiul său, Psamtik, a fost învins de fiul lui Cirus, Cambyses al II-lea (cca 525 a. Chr.). De la înfrîngerea lui Psamtik şi pînă la sfîrşitul celei de a Treizecea Dinastii, Egiptul s-a aflat sub dominaţie persană. Alexandru cel Mare a pătruns în Egipt în anul 332 a. Chr.; după moartea lui, Egiptul este condus de dinastia Ptolemeilor, pînă cînd este pus sub jurisdicţia Romei, în anul 30 a. Chr.

Moarte şi nemurire. S.G.F. Brandon afirmă următoarele:

> Valoarea acordată vieţii omeneşti şi destinului în vechiul Egipt are o deosebită semnificaţie şi ea nu se datorează numai vechimii sale; astfel, anumite concepte egiptene sînt unice prin aceea că ele reprezintă primele străduinţi cunoscute ale omului de a exprima intuiţii şi aspiraţii fundamentale.[27]

Religia egipteană a lăsat lumii mediteraneene o bogată moştenire. Cea mai veche colecţie de texte literare, alcătuită de preoţii învăţaţi din Regatul Vechi, se află în textele din

piramide. Începînd cu Regatul de Mijloc, fragmente din aceste texte au fost copiate pe sicriele regilor şi nobililor; acestea au devenit cunoscute sub numele de textele de pe sicrie.

> O dată cu a Optsprezecea Dinastie, care începe în anul 1580 a. Chr., multe din textele literare religioase din Vechiul Egipt, cuprinzînd şi textele din piramide şi textele de pe sicrie, au fost strînse laolaltă... Este ceea ce numim Cartea Morţilor... Ultima ediţie revizuită a Cărţii Morţilor era încă folosită în perioada ptolemeică, greacă şi romană, pînă spre sfîrşitul civilizaţiei egiptene.[28]

Mulţi specialişti bănuiesc că atît instituţia regalităţii, cît şi credinţa în Osiris, zeul care moare şi renaşte, alcătuiau obiectul unui cult tot atît de vechi cît şi perioada predinastică. Scopul acestui cult era acela de a afirma că regele decedat putea obţine fericirea veşnică; în cele din urmă, chiar poporul de rînd aspira la un soi de nemurire. Această idee a devenit un motiv important în Vechiul Egipt.

Civilizaţia egipteană a demonstrat de timpuriu — aşa cum au făcut-o în felul lor vechile civilizaţii din Mesopotamia, India şi China — adevărul din observaţia lui Mircea Eliade cu privire la faptul că strămoşii noştri au colaborat în mod conştient cu natura pentru a o domina. Ei au creat civilizaţia avînd conştiinţa că prin cucerirea naturii cu ajutorul tehnicilor civilizatoare, care facilitează sau grăbesc procesele acesteia, omenirea poate deveni rivala naturii fără a fi sclava timpului.

> Egiptenii care... detestau fierul... considerau trupul zeilor ca fiind din aur. Cu alte cuvinte, zeii erau *nemuritori*. Iată de ce i s-a acordat şi faraonului un trup de aur, după modelul zeilor. Într-adevăr, aşa cum au afirmat în mod repetat brahmanii, „Aurul înseamnă nemurire." Prin urmare, a obţine elixirul care transmută metalele în aur alchimic înseamnă a obţine nemurirea.[29]

Vechile civilizaţii, cum a fost cea a Egiptului, ne spun că omenirea, atît ca *homo faber* (inventator al uneltelor), cît şi

ca *homo religiosus* (ființă religioasă), a fost dominată, de la începutul existenței sale, de frica de moarte și a căutat să învingă moartea prin activități intelectuale și printr-o viață după moarte ritual construită.

Vechiul egiptean era incapabil să-și închipuie o viață după moarte fără trup; de unde importanța păstrării formei fizice și arta îmbălsămării. Moore descrie cu multă precizie procesul de îmbălsămare și ritul funerar:

> După ce au fost îndepărtate viscerele, trupul este înmuiat în natron* și asfalt, iar după ce este suficient impregnat cu aceste substanțe, este înfășurat, cu diferite mirodenii, în nesfîrșite bandaje și vîrît apoi într-un sarcofag. Moda s-a schimbat pentru mumii și sicrie, ca și pentru alte lucruri; dar scopul a fost întotdeauna nu numai acela de a împiedica deteriorarea, ci de a păstra cît mai mult timp forma omului așa cum a fost el în viață. La înmormîntare, preoții examinau posibilitățile ca mumia să-și poată deschide ochii, gura și nasul, recitînd vrăji puternice care să-i redea mortului simțurile sale.[30]

Aceste procedee erau urmate cu stricteţe pentru ca *ba* (sufletul) și *ka* (*alter ego* din eter) să continue să trăiască, în cazul în care trupul era adăpostit în mod corect într-un mormînt adecvat și primise hrană suficientă, băutură și daruri funerare. Se credea că mortul trebuie să apară în fața Regelui Morților, Osiris, pentru ca sufletul lui să fie pus în balanță cu o pană de struț, simbol al acelui *ma'at* — la origine un termen de fizică, implicînd echilibrul sau corectitudinea, dar care a ajuns să însemne dreptate și responsabilitate socială.

Vechea civilizație egipteană a atins un înalt grad de cultură materială, dovedită de tehnologiile științifice complicate din Vechiul Regat, și un înalt nivel moral, evidențiat de administrația din Regatul de Mijloc. În primele timpuri ale Regatului Vechi, nobilii doreau să fie înmormîntați aproape

---

* *natron* — carbonat de sodiu, hidratat natural (*n. t.*).

de regi pentru a împărţi cu ei, în continuare, viaţa de curte în lumea de apoi. De altfel, fiecare om trăia la început pentru sine însuşi, căzînd adesea victimă unui profund pesimism sau unor practici magice imorale, ori amîndurora. O dată cu apariţia Regatului de Mijloc, oamenii au început să creadă că răsplata dată de divinitate în lumea de apoi era şi pentru cei de rînd — fiecare egiptean decedat putînd deveni zeul Osiris, adică zeu şi judecător al mortului. Astfel de credinţe implică egalitatea tuturor fiinţelor umane în faţa sorţii, cît şi un anume simţ de răspundere colectivă. Pentru a-l cita pe Wilson, „Regatul de Mijloc a continuat instituţiile existente, dar a introdus o notă nouă: Nu fii rău, fiindcă e mai bine să fii bun. Fă-ţi monumentul să dureze prin iubirea faţă de tine... (Atunci) zeul va fi lăudat prin răsplata pe care (ţi-o) va da".[31]

Procesul de trecere de la autoritarismul teocratic din Regatul Vechi la un sistem mai liberal, iniţiat în Regatul de Mijloc, a fost întrerupt de apariţia Regatului Nou, guvernat de conducătorii străini hicsoşi. Pentru a scăpa de aceştia, egiptenii au fost obligaţi să se unească, ceea ce a dus la o nouă formă de naţionalism (exemplificat de puterea lui Thutmos al II-lea), la respectul pentru religia naţională şi la un fatalism foarte marcat. Aceste caracteristici au fost accentuate de eşecul reformei religioase a lui Akhnaton.

Perioada dintre a Douăzeci şi treia Dinastie şi a Treizecea Dinastie marchează declinul civilizaţiei egiptene. Totuşi, în această perioadă a apărut remarcabilul document, binecunoscut evreilor, „Înţelepciunea lui Amenemop"'. Cartea Proverbelor foloseşte aproape cuvînt cu cuvînt pasaje din acest document, iar Ieremia (17, 7–8) şi Psalmul 1 reiau tema celor doi copaci ai lui Amenemop.[32] Vom citi în cele ce urmează cum un om înţelept numit Amenemop dă fiului său sfaturi despre cinste, integritate şi bunătate:

Cît despre omul înflăcărat în templu, el este ca un copac ce creşte pe cîmp. Brusc (vine) căderea frunzelor şi îşi găseşte sfîrşitul pe şantierul de corăbii; (sau) este dus de ape departe de locul său şi flacăra îi este giulgiu de înmormîntare.
(Dar) adevăratul om liniştit se ţine de o parte.
El este ca un copac ce creşte într-o grădină. Înfloreşte; îşi dublează fructele; (stă) în faţa domnului său. Fructele sale sînt dulci; umbra lui e plăcută; şi sfîrşitul şi-l găseşte în grădină.[33]

Însă cuvîntul „înţelepciune", fără un puternic sens al dublei legături dintre fiinţa omenească şi zeu, dintre individ şi comunitate, nu a fost suficient pentru a face ca civilizaţia egipteană să dureze. Iar Persia, care a dominat Egiptul în perioada dintre a Douăzeci şi şaptea şi a Treizecea Dinastie, cunoştea foarte puţine lucruri despre tradiţiile culturale şi religioase ale noului ei vasal.

Cînd Alexandru cel Mare a cucerit Egiptul, el a fost proclamat faraon zeificat şi fiu al zeului egiptean. Politica lui a protejat civilizaţia egipteană, chiar dacă naţionalismul egiptean a luat sfîrşit o dată cu suirea lui pe tron. Ea a fost urmată de cei care i-au succedat, Ptolemeii; Ptolemeu al V-lea Epiphanes (cca 203–181 a. Chr.) a fost onorat de preoţii din Memphis pentru sprijinul generos şi entuziast acordat templelor egiptene.[34] În epoca Ptolemeilor, divinităţile egiptene nu au suferit alterări, deşi a apărut un nou zeu, Serapis (numele înseamnă în greacă o combinaţie între Osiris şi Apis) care, în cele din urmă, a avut o mare popularitate în lumea romană, ca zeitate egipteană.

Cînd Egiptul devine, în 30 a. Chr., provincie romană, autorităţile de la Roma continuă să protejeze religia egipteană, introducînd însă şi divinităţi romane. Cu toate acestea, patimile lui Osiris şi misterele lui Isis erau larg răspîndite printre romani. Edictul lui Teodosie (345–395 a. Chr.) a închis, în general vorbind, templele egiptene, dar unele practici de cult, cum ar fi obiceiurile de înmormîntare, s-au prelungit ani de zile în forme creştine. În anul 642 p. Chr. arabii au pus capăt stăpînirii romane în Egipt.

Importanţa civilizaţiei egiptene. Oare civilizaţia egipteană, care a ajuns la niveluri atît de înalte în artă, arhitectură şi guvernare, a avut vreo contribuţie la filozofia, etica şi conştiinţa despre lume a timpurilor ce au urmat? „Nu", spune Wilson, „nu în mod direct şi în domenii precise, ca în cazul ştiinţei babiloniene, al teologiei ebraice, al raţionalismului grec sau chinez... Această cultură [egipteană] a ajuns prea repede la un summum intelectual şi spiritual pentru a mai putea dezvolta o filozofie capabilă a fi transmisă peste secole ca moştenire culturală.[35] Argumentul lui Wilson este valabil, dar tot atît de valabil este şi cel al lui Mercer care spune că nici un fel de clasificări şi categorii moderne nu pot explica toate caracteristicile vechii civilizaţii egiptene. Aceasta conţine elemente şi aspecte din multe domenii de viaţă, cu care epoca noastră modernă este familiarizată; „şi care erau, în acelaşi timp, simbolice şi literale, mistice şi pragmatice, conservatoare şi sincretice, extrem de contradictorii şi inconsistente."[36] Faptul cel mai izbitor este acela că vechii egipteni aveau o experienţă uluitor de bogată, care mergea de la monoteism la panteism, de la autocraţie la democraţie, de la cel mai mare optimism la cel mai adînc pesimism, de la o înaltă moralitate la egoismul cel mai frapant; pătrunsă însă de acel sens de dreptate şi de zădărnicie care stă la baza tuturor comunităţilor umane şi a ordinii cosmice. Faptul că ei recunoscuseră că „toţi oamenii au fost creaţi egali în faţa sorţii a constituit o importantă descoperire pentru omenire — un principiu pe care încercăm şi azi să-l punem în aplicare".[37]

INDIA

A treia mare civilizaţie a lumii, India, este vie şi în zilele noastre. Discuţia noastră se va opri însă la începutul erei noastre.

Peninsula indiană a cunoscut în preistorie numeroase populaţii nomade care se îndeletniceau cu strîngerea hranei şi cu păstoritul; abia în jurul celui de al treilea mileniu înaintea

erei noastre apar sate permanente şi o agricultură ceva mai dezvoltată. S-au avansat multe teorii privind originea oamenilor care au locuit în acele comunităţi, dar primele pagini ale istoriei Indiei rămîn un mister. Două surse principale sînt considerate a fi începuturile efective ale civilizaţiei indiene: ceea ce a rămas din vechea civilizaţie din valea Indusului şi literatura religioasă a indo-europenilor. Thomas Hopkins afirmă: „Prima ne împinge cunoaşterea pînă în al treilea mileniu a. Chr. datorită lucrurilor făcute de mîna omului; a doua ne arată, prin imnurile rituale, viaţa religioasă a triburilor ariene care au pătruns în India în al doilea mileniu a. Chr."[38]

Dezvoltarea văii Indusului. Geografic vorbind, subcontinentul indian a fost izolat de restul lumii de către ocean şi munţii cu vîrfuri acoperite de zăpadă, cu excepţia îngustului pasaj din nord-vest care duce către Asia Centrală. Primele aşezări urbane cunoscute au apărut aici, cu aproximaţie, între 2500 şi 1500 a. Chr.: cultura Harappā, numită astfel după vechea cetate din teritoriul numit astăzi Punjab. Al doilea oraş, Mohenjo-daro, situat la 400 de kilometri de gura Indusului, a urmat un model cultural identic. După Mircea Eliade, „va trebui să considerăm Harappā şi Mohenjo-daro drept primele exemple de secularizare ale unei structuri urbane, fenomen modern prin excelenţă".[39]

Mulţi specialişti consideră că această cultură Harappā nu a fost la origine indo-europeană, ci se datora unui amestec de alte grupuri rasiale, cu o cultură diferită de cultura mesopotamiană şi de cea egipteană. Majoritatea recoltelor din Harappā erau formate, cu cea mai mare probabilitate, din porumb, grîu, orz, mazăre şi susan; mai aveau şi păsări domestice. A.L. Basham afirmă că „pe baza acestei economii agricole prospere, poporul din Harappā şi-a construit o civilizaţie mai curînd lipsită de fantezie, dar confortabilă. Clasa lor înstărită avea case plăcute... Evident, aceste lucruri devin posibile numai datorită unui comerţ bine organizat".[40]

Harappā şi Moheñjo-daro erau construite pe baza unor planuri similare — o citadelă, ziduri, un sistem de salubritate avansat şi, printre alte binefaceri ale unei vieţi civilizate, un sistem de băi perfecţionat. Existau construcţii din piatră, iar copacii sacri erau împrejmuiţi, dar nu aveau temple propriu-zise, spre uimirea în special a arheologilor care se aşteptau să vadă temple în vechile cetăţi. Arta din valea Indusului constă în primul rînd din pereţi de piatră sculptată şi obiecte de lut, în special figurine din pămînt ars reprezentînd fiinţe omeneşti (mai ales femei) şi animale (mai ales masculi şi deseori tauri). Judecînd după peceţi, apare limpede că oamenii îşi închipuiau nişte fiinţe supranaturale ce locuiau în plante şi arbori şi un panteon cu m.ulte divinităţi. Multe elemente de acest fel au fost mai tîrziu absorbite de tradiţiile religioase indiene.[41] Basham presupune că „religia din Harappā pare să aibă multe asemănări cu acele elemente din hinduism care sînt cu precădere populare în regiunile dravidiene."[42]

Opiniile nu concordă în ceea ce priveşte faptul dacă civilizaţia din valea Indusului a fost distrusă de invaziile indo-ariene sau dacă a dispărut de la sine. Dar către 1500 a. Chr. cetăţi odată înfloritoare, cum erau Harappā şi Moheñjo-daro, au dispărut fără să lase vreo moştenire evidentă următorilor stăpîni ai peninsulei indiene, indo-arienii.

Pătrunderea indo-arienilor. Triburile indo-iraniene, care îşi spuneau „nobile" (*Airya* în vechea persană şi *Ārya* în sanscrită), au venit, după toate probabilităţile, din stepele Asiei Centrale, mai precis din nordul Mării Negre. Aceste triburi aparţineau unei mari familii lingvistice cu multe subgrupe. Erau oameni robuşti, nomazi, cu pielea albă, care îşi duceau viaţa păscînd vitele şi făcînd agricultură. Cunoşteau metalele, roata şi carul. Unele triburi au migrat către apus, în Europa, altele s-au stabilit în Persia, iar altele s-au îndreptat, în jurul anului 2000 a. Chr., către sud, în partea de nord a peninsulei indiene. Potrivit cercetărilor de o viaţă ale lui Georges Dumézil, societăţile indo-ariene, de pe toată aria

ce se întinde din Irlanda pînă în peninsula indiană, erau împărţite în grupuri, pe baza celor trei funcţii: preoţi, războinici şi agricultori. Această întreită diviziune socială se reflectă în divinităţile adorate de fiecare grup. Zeităţile indiene Mitra şi Varuṇa sînt legate de preoţi; Indra şi Marut sînt venerate de războinici; iar zeii Aśvini şi Sarasvatī sînt cinstiţi de agricultori.[43]

Faza timpurie a civilizaţiei indo-ariene este revelată în culegerile de imnuri, cele patru *Vede* (corpuri ale cunoaşterii): *Ṛg Veda, Yajur Veda, Sāma Veda* şi *Atharva Veda.* Aceste corpuri de cunoaştere sacră erau transmise oral, sarcină încredinţată clasei preoţilor (*brāhmana*). Aşadar, cunoaşterea acestei faze culturale timpurii este numai parţială şi unilaterală, deşi avem un tablou destul de realist al unor oameni care iubesc muzica şi dansul şi care îşi permit adesea plăcerea unor băuturi, ca *soma* sau *surā*, ce le procură o stare de beţie. Civilizaţia indo-ariană era puternic ancorată în religie, cunoscută sub numele de brahmanism sau vedism; ea a evoluat mai tîrziu în tradiţia principală pe care o numim hinduism.[44]

Brahmanismul consideră *Vedele* (de obicei în număr de trei — *Ṛg Veda, Yajur Veda* şi *Sāma Veda* — la care se adaugă uneori şi *Atharva Veda* pentru a ajunge la numărul patru) drept *śruti* (auzite), adică cunoaştere revelată, spre deosebire de literatura din tradiţia religioasă mai tîrzie, bazată pe autori cunoscuţi (*smṛti*). Termenul *Veda* include uneori o literatură de tip expozitiv, cum sînt *Upaniṣadele.* Dintre cele patru *Vede*, partea cea mai importantă o constituie *Ṛg Veda*, compilaţie alcătuită din zece cărţi de imnuri şi litanii în cinstea zeilor Indra, Agni, Soma, Aśvini, Varuṇa şi Mitra, datînd cu aproximaţie din anul 1400 a. Chr.

Ţinta tradiţiei vedice este utilizarea liturgică a *mantrelor* (formule sacre), adunate pentru a fi folosite în *yajña* (sacrificiu). *Yajur Veda* este o colecţie de mantre şi materiale explicative pentru învăţătura şi folosul preoţilor. *Sāma Veda* este o culegere de cîntece care însoţeau sacrificiul, unele dintre

ele luate din *Ṛg Veda*. *Atharva Veda* este o culegere de imnuri, dar ea cuprinde şi vrăji şi incantaţii populare pronunţate pentru a înlătura răul sau pentru a avea o viaţă lungă şi prosperitate materială.

Pe lîngă versurile din *Vede* (*saṃhitas*), brahmanismul a mai produs şi o proză expozitivă care s-a dezvoltat în trei faze succesive. Textele *Brahmaṇ* datează din jurul anilor 1000–800 a. Chr. şi cuprind o culegere de îndreptări şi principii ale marilor ritualuri, în special pentru *soma*, sacrificiul. Textele — *Araṇyaka* (Cărţile Pădurii) datează din perioada 800–600 a. Chr. şi conţin atît materiale rituale, cît şi expuneri speculative despre subiecte cum ar fi cele trei căi paralele presupuse a exista între ritual, macrocosmos şi microcosmos. În fine, *Upaniṣadele* (literal, „stînd alături de învăţător" sau „învăţătura dată astfel") includ texte care datează din jurul anului 600 a. Chr., deşi unele dintre ele ar putea data din 300 a. Chr. Compilaţia *Upaniṣadelor* se suprapune parţial cu descoperirea tradiţiilor religioase neariene, cum ar fi budismul şi jainismul; ele mai reflectă şi mişcarea treptată a brahmanismului către est, adică de la nord-vestul Indiei către nord-estul ei. Pe acest drum, brahmanismul a împrumutat noi doctrine de la populaţiile indigene ce trăiau de-a lungul Gangelui, ca de pildă credinţa în transmigraţie şi în faptul că toate fiinţele renasc permanent într-un ciclu infinit. O dată cu această doctrină a transmigraţiei se dezvoltă şi nevoia de a se elibera (*mokṣa*) de legăturile fără sfîrşit ale renaşterii. Această preocupare a dus la practici ascetice ca, de pildă, cutreierarea ţinuturilor şi retragerea în pădure, în pustnicie. Convorbirile cu aceşti asceţi şi învăţăturile lor se găsesc în *Upaniṣade*. Aceşti pustnici din păduri afirmau că există o unitate între sufletul individual (*ātman*) şi Sufletul absolut al Lumii (*brahmān*). Pentru civilizaţia indiană, căutarea permanentă a unităţii întreprinsă de omenire rezidă în unitatea tuturor lucrurilor — nu numai a fiinţelor umane — în Fiinţa Absolută.

Mișcările religioase și budismul. Pe lîngă speculațiile mistice din *Upanișade*, care oferă tradiției brahmanice ortodoxe un drum de cunoaștere (*jñana*), au apărut, în jurul secolelor al VI-lea sau al V-lea a. Chr., o serie de mișcări religioase în India de nord-est, acolo unde influența indoariană a fost puternic resimțită de indigenii nearieni. Pentru a descrie aceste mișcări religioase, ortodocșii foloseau cuvîntul *heterodoxie*. Unii specialiști cred că budismul și jainismul au fost devieri de la brahmanismul ortodox. Dintre aceste mișcări religioase, *jainismul* (cei care-l urmează pe cuceritor, sau *jina*), religie de un ascetism radical întemeiată aproximativ în secolul al VI-lea a. Chr., a rămas activ în India. Idealul jainismului stă în victoria asupra întregii existențe materiale. Mahāvirā (literal, marele erou), marele sfînt al jainismului, este socotit a fi al douăzeci și patrulea și ultimul dintr-o serie de învățători luminați. De-a lungul timpurilor, foametea i-a dus pe călugării lui Jain în Deccan. Jainismul a fost împărțit în două grupe: cei care practicau goliciunea și cei care purtau veșminte albe. O altă mișcare ascetică, a *ājivikașilor*, a fost întemeiată de Gosala, tovarășul, într-o vreme, al jainistului Mahāvirā. Potrivit credinței ajivikașilor, efortul omului nu poate să modifice calea predeterminată a sufletului. Această religie, foarte activă în secolul al III-lea a. Chr., a început să decadă și, pînă la urmă, către secolul al IV-lea a. Chr., a dispărut complet.

Budiștii s-au răspîndit mai mult decît jainiștii și ājivikașii, deși cei mai mulți au pătruns și în alte regiuni ale Asiei. Puține lucruri se cunosc despre întemeietorul budismului, Siddhārtha Gautama (Sākyamuni înainte de a deveni Buddha), sau „Iluminatul". Relatările oficiale despre viața lui Buddha, în care se îmbină interese apologetice și dogmatice cu o imaginație pioasă, au fost scrise la cîteva secole după moartea acestuia. Buddha s-a născut la Lumbini, situat lîngă granița dintre India și Nepal. S-a născut la o dată incertă, între secolul al VII-lea și secolul al V-lea a. Chr. Legendele pioase despre Buddha, ca și cele despre Isus, urmează modelele biografiilor

sacre. Există o concepție stereotipizată despre omul sfînt, a cărui viață este marcată de o serie de evenimente supranaturale. El proclamă, încă din tinerețe, viitoarea sa chemare. Se presupune că el cunoaște dinainte ce fel de moarte îl așteaptă și că își va învinge moartea fizică. La o analiză mai atentă a acestor legende, constatăm că știm numai ceea ce și-au amintit discipolii lor despre aceste personaje religioase; așa se întîmplă și cu Buddha. Bazîndu-ne pe amintirile primelor comunități budiste, tatăl acestuia a fost un mărunt șef de trib și nicidecum un rege, așa cum a fost descris în legende. Gautama a fost căsătorit și a avut un fiu. Cuvîntul *Gautama* arată că dacă familia lui nu descindea din arieni — lucru puțin probabil — ea a adoptat însă elemente din civilizația indo-ariană.

Cînd Gautama avea vîrsta de aproape treizeci de ani, el a luat hotărîrea de a abandona lumea și de a deveni ascet. Cînd diferitele forme de ascetism nu i-au adus pacea spiritului, a părăsit această cale. A avut o pătrunzătoare intuiție a semnificației existenței și a căii de a o elibera de vremelnicia lumii finite, la vîrsta de treizeci și șase de ani, în timp ce ședea sub arborele Bodhi. Mintea sa era eliberată de dorințe senzuale, de dorința de a avea o existență pămîntească și de ignoranță. Unicitatea budismului constă în aceea că, în vreme ce-l acceptă pe Buddha ca descoperitorul adevăratei legi (*dharma*), el nu recunoaște vreun salvator sau vreo divinitate, în sensul obișnuit al termenului. Dincolo de experiența iluminată a lui Buddha nu se află nici „revelația", nici „cel care revelează"; el a găsit singur legea adevărată.

Principalele dogme ale budismului. Învățăturile esențiale ale lui Buddha, așa-numitele „Patru Adevăruri Nobile", pun diagnosticul problemei umane și propun o metodă pentru tratarea ei.[45] Cele Patru Adevăruri Nobile sînt următoarele: 1) natura existenței este caracterizată printr-o suferință universală; 2) originea suferinței se află în dorința aprigă pentru plăceri lumești și succes; 3) încetarea suferinței este

necesară eliberării; 4) leacul este Calea de Mijloc a lui Buddha, cunoscută și sub numele „De opt ori cărarea ariană", adică vedere justă, scop just, vorbire justă, acțiune justă, viață justă, efort just, preocupare justă și concentrare justă. „De opt ori cărarea" îl ajută pe cel care o urmează să obțină cunoașterea, iluminarea, *Nibbana* (Nirvāna). Nu avem dovezi că Buddha ar fi discutat vreodată înțelesul Nirvānei; pentru el, religia nu constituia o problemă de informație, ci de salvare.

Budismul nu depinde de scrierile sfinte, socotite bază a doctrinei. Puțini clerici sau laici cunosc toate scrierile produse de tradiția lor.[46] Ceea ce-i unește pe toți budiștii sînt cele „Trei Comori": Buddha, Legea Sfîntă (*Dharma* sau *Dhamma*) și comunitatea budistă (*Saṃgha* sau *Sangha*). Potrivit budismului, legea adevărată și sacră a fost descoperită de Buddha și poate fi înțeleasă numai în noile tipuri de comunitate sfîntă, tovărășia spirituală dintre monahi și laici care vor să urmeze cărarea salvatoare a lui Buddha.[47]

Regele Aśoka. Apariția budismului coincide cu o perioadă în care lumea din afară încălca hotarele Indiei, venind dinspre nord-vest. Cum am menționat mai sus, Cirus cel Mare (cca 550–530 a. Chr.) al Persiei a înglobat în vastul său domeniu o bună parte din Punjab. Două secole mai tîrziu, Alexandru cel Mare a supus Imperiul persan și a invadat valea Indusului; dar moartea sa subită în 323 a. Chr. s-a soldat cu retragerea forțelor grecești, abandonînd India în mîinile principatelor rivale. Cel mai abil și mai ambițios dintre prinți a fost Candragupta din dinastia Maurya, care și-a ales drept capitală *Paṭaliputra*, pe malurile Gangelui. Nepotul său, Aśoka, s-a convertit la budism și a devenit un apărător energic al noii credințe. El a trimis călugări budiști în misiuni filantropice, educative, religioase în toate regiunile ținutului său, în țările învecinate cu India, în regatele elenistice din Asia și din nordul Africii și în unele părți din Europa. După Basham,

> ideea fundamentală a reformei lui Aśoka a fost omenia în administraţia internă şi abandonarea războaielor de agresiune. În locul politicii tradiţionale de expansiune teritorială, el a pus cucerirea prin dreptate... Se pare că Aśoka era convins că, dînd ca exemplu un guvern luminat, putea să-i convingă pe vecinii săi de meritele noii sale politici şi astfel să capete conducerea morală a întregii lumi civilizate. El nu şi-a abandonat ambiţiile imperiale, dar le-a modificat pe potriva eticii umanitare a budismului.[48]

Aşa cum Alexandru cel Mare a avut o viziune filozofică asupra unităţii omenirii, în care el era salvatorul şi binefăcătorul rasei umane, Aśoka a fost fără îndoială convins că omenirea trebuie să se bazeze pe două niveluri de realitate — cel istoric cu „Cele Trei Giuvaieruri" ale lui Buddha, *Dharma* şi *Saṃgha*, şi propria sa înţelegere a noii treimi: regatul budist, o *Dharma* mult mai extinsă şi explicată, şi statul de inspiraţie budistă, cu el însuşi ca rege universal şi iubit de către zei.[49]

Numeroasele măsuri de reformă ale lui Aśoka sînt înscrise în *Edictele* sale.[50] Pentru a-şi asigura succesul politic, el a creat o nouă clasă de funcţionari, „Funcţionarii Dreptăţii". Sub domnia sa, budismul nu a îndrumat numai pe indivizi, ci o întreagă societate complexă, o naţiune şi o civilizaţie. Comunitatea budistă nu mai era un mic segment al societăţii indiene; ea cuprindea totalitatea naţiunii şi, în mod potenţial, comunitatea umană în totalitatea ei.

În mod surprinzător, Aśoka n-a fost un rege popular. Imediat au apărut critici care au subliniat slăbiciunile din politica sa. Cu toate acestea, el a format, cu morala şi religia budistă, baza şi cadrul pentru a obţine unitatea omenirii.

Cele două căi ale civilizaţiei indiene. Contrar opiniei larg răspîndite, susţinînd că budismul a apărut din tradiţia indo-ariană ca o deviaţie a acesteia, noi susţinem că el a apărut ca rezultat al întîlnirii dintre modul de percepere a realităţii de

către populaţiile indigene şi realitatea brahmanismului din nord-estul Indiei. Susţinem această poziţie în pofida faptului că, la scurtă vreme după moartea lui Buddha, budismul şi-a apropriat hotărît idiomul şi vocabularul brahmanic. Dintr-o perspectivă mai largă, brahmanismul şi budismul cuprind două curente filozofice separate, aşa cum observă şi T.R.V. Murti: „doctrina *ātmā* din Upanişade... şi doctrina *anātmā* a lui Buddha"[51]. Aceste curente au continuat să se stimuleze reciproc, timp de aproape zece secole după naşterea budismului.

După moartea regelui Aśoka, în Bactria s-a menţinut rivalitatea dintre greci şi persani; amîndouă grupurile năvăleau adesea în India de nord-vest, ajungînd uneori pînă în zonele centrale şi de nord-est ale ţării. Un cunoscut rege grec al Punjabului, Milinda (Menandru), a devenit, după părerea generală, budist şi a rămas în amintire pentru conversaţia sa cu filozoful-călugăr budist Nāgasena.[52]

În secolul al II-lea a. Chr., Bactria a fost ocupată de parţi, care au venit iniţial din Persia, învecinîndu-se astfel cu posesiunile greceşti din India şi Afganistan. În timpul acesta, unificarea Chinei făcută de Ch'in Shih Huang Ti (277–210 a. Chr.) a provocat o serie de reacţii în lanţ, incluzînd migrarea unui trib nomad din Asia Centrală, numit de chinezi yueh-chih, în Bactria, apoi în teritoriile ocupate de sciţi — numiţi de indieni sakas — care, la rîndul lor, i-au atacat pe persani în Iran şi pe greci în India pentru ca, în cele din urmă, să ajungă în Mathurā, în nordul Indiei Centrale.

Pentru a complica şi mai mult lucrurile, pahlavii — cunoscuţi pentru numele iraniene ale regilor lor care au guvernat India de nord-vest — erau cuceriţi, către începutul erei noastre, de conducătorii yueh-chih care i-au urmat regelui Kaniṣka, probabil aparţinînd tribului saka ce ţinea sub controlul său jumătatea de vest a Indiei de nord şi o zonă întinsă din Asia Centrală. Opiniile specialiştilor sînt împărţite în ceea ce priveşte faptul dacă regele Kaniṣka a trăit în secolul I a. Chr. sau în secolul I p. Chr., dar strînsa legătură pe care India de nord-vest a avut-o în Bactria şi în Asia Centrală cu grecii şi

persanii a dus la o fuziune de forme şi concepte artistice, culturale şi religioase apărute cu puţin înainte şi imediat după începutul erei noastre. Ilustrare a acestei fuziuni sînt dezvoltarea şcolii de artă Gandhāra, popularitatea imaginilor noului salvator atît în budism, cît şi în brahmanism, şi apariţia tradiţiei Mahāyāna în budism, aşa cum a fost ea reprezentată de regele Kaniṣka.

După Aśoka, brahmanismul şi-a pierdut atracţia pentru marile sacrificii din tradiţia vedică. Pentru a concura noile mişcări religioase cum era budismul, jainismul şi mişcarea ājivikaşilor, vechii zei vedici, ca de pildă Indra şi Varuṇa, au fost înlocuiţi cu noi zei mai fascinanţi, ca Viṣnu şi Śiva, care înainte nu avuseseră o importanţă deosebită. În primele secole ale erei noastre, brahmanismul — care s-a schimbat încet, adoptînd forme şi concepte variate din mişcările religioase noi şi din surse neindiene — s-a transformat în „hinduism clasic", reprezentat în lucrări clasice precum *Mahābhārata* şi *Rāmāyana*.

Budismul, care a început în nord-estul Indiei ca o religie fără importanţă, o religie de cerşetori şi de laici pioşi, a fost ridicat la rangul de religie a imperiului, dacă nu a lumii, de către regele Aśoka. Budismul a promovat sisteme elaborate de doctrină, filozofie, etică, ceremonialuri somptuoase şi sărbători sacre, scrieri voluminoase, o artă şi o arhitectură elegante. Budismul a acceptat şi o veche imagine mitică indiană, aceea a monarhului universal, drept şi virtuos, Cakravārtin (cel care învîrte roata [*cakra*], ca o paradigmă pentru speculaţiile sale privindu-l pe Buddha şi pe regii budişti. După credinţa populară, Buddha şi Cakravārtin împărtăşesc aceleaşi principii universale, cît şi o serie de treizeci şi două de însemne fizice. Aceste simboluri ale lui Cakravārtin, cum ar fi roata sacră (*cakra*), divinul elefant alb, calul alb şi giuvaierul magic, au fost găsite pe altarele budiste şi în movilele budiste cu rămăşiţe pămînteşti (*stūpa*); în cele din urmă, imaginea lui Cakravārtin s-a unit cu imaginea viitorului

Buddha, Maitreya. Mulți specialiști cred că figura salvatorului cosmic iranian, Saošyant, a inspirat noțiunea budistă de Maitreya, adică viitorul Buddha care va veni la sfîrșitul lumii pentru a instaura pacea și dreptatea. Tot credința populară consideră că acel Cakravārtin ar fi putut fi un model potrivit pentru regele budist. Deși Aśoka n-a afirmat niciodată că el ar fi Cakravārtin, budiștii care au urmat l-au privit ca pe imaginea budistă a acelui monarh universal ce va veni.

Pare a fi o stranie coincidență faptul că apariția budismului Mahāyāna a coincis cu începuturile creștinismului. Edward Conze găsește trei paralelisme importante între tradiția Mahāyāna a budismului și creștinism: accentul pus pe dragoste și milă; concentrarea pe „ființa plină de milă" (Cristos și Bodhisattva); și un anumit interes eshatologic.[53] Mai mult, numai o altă figură de salvator, Amitābha, credea că este stăpînul fericitului paradis de la apus către care se îndreaptă soarele și spiritele plecate dintre cei vii, el apărînd din încrucișarea mediului religios cu cel cultural în India de nord-vest și în Asia Centrală, la începutul erei noastre. Atît Maitreya, cît și Amitābha au urmat expansiunea către est a budismului, din India spre China, Coreea și Japonia.

Betty Heimann a afirmat că, schițînd sursele filozofiei occidentale, de la Platon la Aristotel și chiar mai devreme, la presocraticii din vechea Grecie, a fost nevoită să studieze gîndirea indiană care, atît din punct de vedere climatic, cît și geografic, „era predestinată unei dezvoltări complete a speculației cosmice... De aceea, Omul a fost aici, și a rămas astfel, nimic mai mult decît o parte din puternicul tot"[54].

Alți specialiști, cum sînt fondatorii lui Harvard Oriental Series, consideră că gîndirea religioasă și civilizația hindușilor este fascinantă deoarece hindușii sînt „o rasă înrudită prin legături de sînge și de limbaj cu anglo-saxonii"[55]. Dar chiar dacă indo-arienii nu sînt înrudiți cu anglo-saxonii, civilizația indiană trebuie să fie studiată deoarece ea a dat mult sensibilității religioase a omenirii, mai ales prin viziu-

nea cosmică ce subliniază perceperea pe care o are ea despre unitatea omenirii — o viziune care a fost întrupată nu numai în brahmanism (sau hinduism), dar şi în jainism şi în budism; iar această viziune a format şi a călăuzit milioane de oameni de-a lungul secolelor.

CHINA

China, cea de a patra mare civilizaţie a lumii, considerată Orientul Îndepărtat în general, este pentru mulţi o enigmă. Potrivit lui Harold Isaacs, în 1942 doar 40% din americani ştiau să arate China pe hartă; iar în 1945, după ce americanii au fost direct implicaţi, mai bine de trei ani, în Asia, tot numai 43–45% dintre ei puteau să situeze geografic China.[56] De altfel, India era şi ea tot atît de vagă pentru minţile foarte multor americani, ajungînd pînă acolo încît un număr impresionant credeau că civilizaţia chineză şi cea indiană fac parte dintr-o amorfă civilizaţie „orientală".

Există cîteva similitudini fundamentale între civilizaţia chineză şi cea indiană şi aceste similitudini sînt justificate datorită condiţiei umane. Dar cu excepţia budismului, care se răspîndeşte în China venind din India, aceste două mari culturi s-au dezvoltat independent. Mai mult, în Asia se dezvoltă o serie de alte civilizaţii autonome, dar similare, cum sînt cele din Coreea şi Japonia.

Astăzi, China se află pe locul trei în lume ca întindere, avînd una din cele mai ample istorii scrise. D.L. Overmyer spune că „este ca şi cum regatul Babiloniei, înfiinţat de Hammurabi în 1750 a. Chr., ar fi încă în plină activitate, păstrîndu-şi intacte vechea limbă şi ideile sociale"[57]. Se crede că faimosul „Om din Peking", o fiinţă paleolitică, ar fi trăit acum patru sute de mii de ani.[58] Cercetătorii nu sînt siguri dacă să considere cultura neolitică chineză ca parte din

vechea cultură a Asiei de vest; știm doar că existau multe grupuri tribale în nordul Chinei, probabil toate de origine mongolă, și că ele au apărut în decursul timpului.

Toate acestea constituie suficiente motive pentru a crede că în nordul Chinei, către sfîrșitul perioadei neolitice, se practica agricultura. Legendele chineze vorbesc de eroi civilizatori, ca de exemplu Fu-hsi, care i-a învățat pe oameni cum să domesticească animalele; Y-ch'ao, care a transmis arta de a construi case; Shen-ming (literal, divinul cultivator); celebrul împărat mitic Huang-ti, căruia i se atribuie inițierea în diferite arte, de la medicină pînă la arta de a guverna. Tradițiile chineze mai tîrzii au idealizat „Vîrsta de aur" — perioada lui Yao și Shun — despre care se crede că a existat în a doua jumătate a secolului al III-lea a. Chr.; și, potrivit unei istorii mitice populare, dar neverificate, un conducător numit Yu a întemeiat prima dinastie, dinastia Hsia, care a domnit pînă în jurul anului 1751 a. Chr.

Faza timpurie. Arheologii au suficiente informații despre faza timpurie a civilizației chineze care începe cu perioada Shang (sau Yin) (încheiată în jurul anului 1040 a. Chr.). În timpul conducătorilor Shang, au existat o serie de regate sau principate. În Anyang, o importantă capitală Shang, situată la granița de nord a actualului Honan, s-au făcut recent multe descoperiri arheologice, printre care oase pentru oracole, carapace de broaște țestoase pentru divinație, precum și un sistem de scriere cu simboluri. Lucrurile făcute de mîna omului și descoperirile arheologice din niște uriașe morminte, temple și palate vin în ajutorul supoziției că ritualurile pentru cinstirea strămoșilor și a zeilor erau îndeplinite de regi, aristocrați și preoți. Societatea era riguros împărțită în aristocrați și oameni de rînd, între aceștia situîndu-se funcționarii instruiți — cei mai buni dintr-o elită de erudiți. Poporul se ocupa, în general, cu agricultura, sericicultura și diferite meșteșuguri; restul sînt numai ipoteze.

Cele mai importante realizări din perioada Shang sînt descoperirea metalurgiei bronzului şi inventarea scrierii. Tehnica metalurgiei din perioada Shang era superioară tehnicii din perioada Renaşterii europene. În afara bronzului, era o mare cerere de pietre preţioase şi în special de jad. Originea sistemului de scriere chinez apare în legenda celor Opt Diagrame, devenită celebră în Occident datorită lucrării *I-Ching*, despre care se spune că ar fi fost inventată de Fu-hsi. Acest sistem de scriere deosebit a avut o influenţă hotărîtoare asupra cîrmuirii, educaţiei, literaturii, filozofiei, religiei şi a altor modele de gîndire şi de viaţă chineze. El a oferit totodată un mijloc de comunicare în scris — nu şi în vorbire — între China şi vecinii ei.

Dinastia Shang a fost urmată de dinastia Chou (1040–265 a. Chr.), cea mai lungă dinastie din istoria Chinei. Sub cîrmuirea acesteia, dimensiunile politice slab organizate ale dinastiei Shang au fost sistematizate într-o organizare „feudală" (*feng-chien*). După cum afirmă Dun J. Li, pretutindeni unde guvernarea Shang a permis triburilor supuse o oarecare autonomie cu condiţia ca acestea să recunoască suveranitatea conducerii Shang, dinastia Chou a impus tuturor acestora o ordine feudală rigidă, anexînd şi strămutînd multe dintre ele. „A apărut o nouă teorie potrivit căreia toate ţinuturile aparţin regelui şi toţi oamenii sînt supuşii lui, iar regele poate să acorde pămînt oricui vrea el."[59] Dinastia Chou afirmă că regele (wang) domneşte peste fiecare stat din regatul său în baza „Decretului Cerului". Interesant de reţinut, cel mai faimos cîrmuitor din dinastia Chou nu a fost un rege, ci un regent, pe nume Chou Kung (Seniorul de Chou), idealizat de Confucius. Multe lucruri i-au fost atribuite, inclusiv o compilaţie — *Ritualul lui Chou* (*Chou Li*), bazată pe o utopie din Antichitate.

Una din caracteristicile cele mai importante ale perioadei Chou a fost creativitatea filozofică ce a deschis o mulţime de opţiuni metafizice civilizaţiei chineze de mai tîrziu. Însemnătatea acestor şcoli filozofice a fost foarte inegală,

dar ele au avut o preocupare fundamentală comună, aceea de a salva societatea, concentrîndu-se asupra naturii ființei umane și nemuririi ei și asupra autorității Antichității.

Sistemul filozofic major, confucianismul, este legat de Confucius (cca 551–479 a. Chr.), fondatorul lui, care i-a dat și numele. Confucius credea în dreptate și considera că universul se află de partea dreptății. Dar el nu a reușit să convingă nici un prinț să-i adopte concepția despre o societate dreaptă, bazată pe sensul profund al implicării etice, *jen* (omenie), ce caracterizează o persoană superioară. El a devenit un învățător al unei morale filozofice, crezînd în posibilitatea de a educa orice ființă umană interesată de calea adevărată (*dao*). După cum citim în *Analecte* (*Lun-yu*), scopul educației este acela de a cultiva virtuțile cu ajutorul unui program alcătuit din patru puncte: literatură, comportare, sinceritate și credință. De-a lungul întregii sale vieți, Confucius a fost profund preocupat de *li*, termen care înseamnă proprietate, ritual sau norme de comportare. Pentru el, familia constituia modelul pentru societate și stat; așa-numitele cinci posibilități de relație — cel care conduce și cel care este condus, tată și fiu, bărbat și nevastă, frate și frate, superiorul și inferiorul — se bazează pe principiul de rectificare sau punere în ordine a numerelor care reprezintă atribuții, ranguri și funcții.

La o sută cincizeci de ani după moartea lui Confucius, un al doilea mare maestru al acestei școli, pe nume Mencius (371–289 a. Chr.), dezvoltă în mod strălucit confucianismul, punîndu-și propria amprentă pe învățătura originală, susținînd că omenirea este bună din naștere și prin urmare capabilă să îndeplinească, ba chiar îndreptățită să îndeplinească, fapte politice și economice corecte (*yi*). Societatea sa ideală — în care toți membrii sînt frați — a marcat profund pe viitorii gînditori din multe școli filozofice. Contemporan cu Mencius, dar mai tînăr decît el, Hsun Tzu (340–245 a. Chr.) a fost renumit atît pentru concepția sa conform căreia structura umană este de la natură rea, cît și pentru teoria sa potrivit căreia puterea prințului este absolută.

Cînd confucianismul devine filozofie de stat, în secolul al II-lea a. Chr., următoarele lucrări au fost considerate ca fiind cele Cinci Lucrări Clasice „confuciene": *Cartea Odelor* (*Shih ching*), o culegere de poeme, în special din perioada Chou; *Cartea Istoriei* (*Shu ching*), relatări istorice sau semi-istorice din primele zile ale perioadei Chou; *Cartea schimbărilor* (*I-Ching*), o culegere de manuale ale vechilor magicieni; *Cartea Riturilor* (*Li chi*), o compilaţie din secolul al II-lea a. Chr. privind ritualul canonic şi protocolul; şi *Analele Primăverii şi ale Toamnei* (*Ch'un-Ch'iu*), o istorie a statului feudal din Lu, atribuită lui Confucius.

Daoismul, a doua mare tradiţie filozofică, şi-a luat numele de la Dao (calea către univers) şi se crede că a fost întemeiată de contemporanul lui Confucius, Lao zi, a cărui viaţă rămîne un mister în ciuda numeroaselor legende. *Cartea Virtuţii Daoiste* (*Dao-te Ching*) este atribuită lui. După cum afirmă daoismul, Dao este neantul fără formă, fără contur. Acest neant este mama tuturor lucrurilor, incluzîndu-se în ele şi universul; drumul lui Dao este *wu wei* (principiul inacţiunii). După Li, daoismul înseamnă „negarea tuturor valorilor, fie ele religioase sau de altă natură. El este împotriva oricărui efort, inclusiv efortul de a ajunge la o viaţă mai bună în lumea viitoare. Dacă ar fi să folosim o analogie... daoismul este o stare de beţie fără a fi beat."[60] Există o deosebire între daoism ca filozofie (*Dao chia*) şi daoism ca religie (*Dao chiao*).

Perioada Chou a mai dat şi alte sisteme filozofice, incluzînd Şcoala lui Mo Ti, apărătorul dragostei universale, care a trăit probabil în perioada dintre Confucius şi Mencius; Şcoala Legaliştilor (*Fa Chia*); şi Şcoala Numelor (*Ming Chia*). Demnă de atenţie a fost şi Şcoala lui Yin-Yang, bazată pe cele două principii opuse ale lui Dao — *yin* (negativ, întuneric, femeie) şi *yang* (pozitiv, lumină, bărbat) — legate de cele cinci elemente (lemn, foc, pămînt, apă, metal), de cele cinci direcţii (est, sud, centru, nord, vest), de cele cinci planete (Jupiter, Marte, Saturn, Mercur, Venus), pentru

a nu menţiona decît corespondenţele cele mai importante. Şcoala yin-yang a dat teorii cosmologice complicate şi a influenţat totodată practicile şi credinţele populare, cum sînt *feng shui* (o formă de geomanţie) şi alcătuirea calendarului.[61]

Deşi unii funcţionari de curte din perioada Chou au fost desemnaţi pentru ritualuri şi divinaţie, alţi specialişti în religie, în special şamani sau mediumuri spiritiste, erau consultaţi din cînd în cînd, deoarece exista credinţa că demonii (*kuei*) sau spiritele nefericite ale strămoşilor provoacă boli şi aduc nefericire. Perioada Chou a mai fost cunoscută şi pentru căutarea nemuririi. Laurence G. Thompson afirmă:

> Căutarea unui elixir magic, cunoscută în Occident în timpurile recente sub numele de alchimie, a început în China... Dar există o diferenţă fundamentală între scopurile alchimiei din cele două civilizaţii. În China, motivaţia de bază era dorinţa de a ajunge la imortalitate, în vreme ce în Occident era speranţa de a obţine aur dintr-un metal de bază.[62]

China imperială. O dată cu apariţia dinastiei Ch'in (221–207 a. Chr.) — urmată apoi de dinastiile Primul Han (202 a. Chr.–25 p. Chr.) şi Ultimul Han sau Hanul de răsărit (25–220 p. Chr.) — China intră în era imperială care durează pînă în 1912. Fondatorul dinastiei Ch'in se numea singur Shih Huang-ti, Primul Împărat, crezînd că această dinastie va dura veşnic. Este amintit în primul rînd ca fiind cel care a început construcţia Marelui Zid, masiv monument făcut de om, lung de aproape cinci mii de kilometri, şi cel care a provocat ruşinosul episod al arderii cărţilor. În pofida acestora, el a fost deosebit de abil, dibaci, energic şi un autocrat lucid. Era hotărît să înlăture rămăşiţele regimului Chou şi să facă din China un imperiu unificat cu treizeci şi şase de provincii administrative, avînd toate aceeaşi limbă, aceleaşi tradiţii, aceeaşi credinţă. El a proiectat să unifice China, eliberînd-o de discriminările sociale şi juridice bazate pe vechi tradiţii geografice sau tribale şi să depăşească deosebirile dintre

chinezi şi barbari. În acelaşi timp, pentru a consolida crearea naţiunii bazată pe ideologia de stat (legalism), el a respins confucianismul, mohismul şi alte şcoli de gîndire.

Imperiul chinez s-a întins, în această epocă, în toate direcţiile, stabilindu-şi graniţele pînă în regiuni din afara Chinei, fapt care a avut ca rezultat secundar împingerea grupurilor nomade pînă în Asia Centrală. Cu toate acestea, căderea imperiului chinez aflat în plină expansiune s-a datorat controlului rigid al gîndirii, antiintelectualismului, strictei aplicări a legilor (mai ales cele care priveau pedepsele), proiectelor extrem de ambiţioase şi nesfîrşitelor lucrări publice care implicau exploatarea inumană a ţăranilor şi impozite ridicate, toate acestea ducînd la subminarea regimului. Marele vis al lui Ch'in a luat sfîrşit în 207 a. Chr., cînd fiul Primului Împărat a murit de mîna conspiratorilor.

China în timpul dinastiei Han. După perioada de război civil ce a urmat căderii dinastiei Ch'in, China a fost unificată de dinastia Han, care a dominat scena politică timp de patru secole, cu excepţia unei perioade între anul 9 p. Chr. şi anul 23 p. Chr. Măsurile temporare, vizînd să pună de acord practicile feudale care au caracterizat cîrmuirea iniţială a dinastiei Han, au fost răsturnate de împăratul Wen-ti (179–157 a. Chr.) în favoarea unei politici birocratice centralizate.

Cel mai ilustru dintre monarhii din dinastia Han a fost Wu-ti care, în timpul îndelungatei sale domnii (140–87 a. Chr.), a consolidat şi a mărit în mod remarcabil imperiul. În drumul lui către Asia Centrală, el s-a confruntat cu puternicul regat al tribului hsiung-nu (un trib de păstori, înrudit probabil cu hunii) care învinsese tribul yueh-chih (se pare că membrii acestui trib vorbeau un dialect iranian, dar trăiau în vestul ţinutului Kansu). Migrînd către vest, tribul yueh-chih

> a guvernat teritoriul aflat la nord de Oxus şi cel din Bactria... a distrus regatele create de nişte aventurieri greci în urma trupelor lui Alexandru cel Mare. Mai tîrziu, unii dintre membrii tribului

au invadat India de nord-vest, iar la începutul erei creştine, în timpul dinastiei Kushan, au cunoscut o dezvoltare culturală remarcabilă.[63]

Wu-ti a încheiat o alianţă înţeleaptă cu tribul yueh-chih împotriva inamicului comun, tribul hsiung-nu, pe care, în cele din urmă, l-a învins. În vremea aceasta, Wu-ti şi-a trimis ambasadori în Asia Centrală, deschizînd astfel un drum comercial terestru.

Între China şi Europa exista şi în vremurile vechi un comerţ activ. Traficul comercial pe drumul terestru era atît de mare, încît în secolul I a. Chr. Cicero îşi avertiza concetăţenii că, în cazul în care dinastia Han din China va continua o politică comercială potrivnică, s-ar putea ca la Roma să se producă o panică financiară. Frederick Taggert, care a studiat relaţiile dintre Roma şi China la începutul erei creştine, presupune că „din patruzeci de împrejurări datorită cărora [războiul] a izbucnit în Europa, douăzeci şi şapte se datorează de fapt guvernării Han"[64]. Comerţul internaţional a fost mult uşurat de căile maritime, care-i interesau pe suveranii din dinastia Han tot atît de mult cît şi drumurile terestre. Istoricii consideră că descoperirea făcută în secolul I a. Chr., datorită căreia navigatorii din Oceanul Indian folosesc musonul, i-a ajutat pe negustorii chinezi să ajungă în Asia de Sud-Est, în Ceylon, în India şi în părţile răsăritene ale Imperiului roman. Interesele lor comerciale s-au extins astfel la Imperiul parţilor, la comunităţile yueh-chich din India de nord-vest, sub dinastia Kushan, la sarmaţi — în regiunile care astăzi constituie Rusia — şi la şirul de colonii greceşti de la graniţa cu India şi Asia Centrală. Există chiar o relatare, neverificată, potrivit căreia împăratul roman Marcus Aurelius, denumit în chineză Ta Ch'in, a trimis emisari în China.

Civilizaţia chineză în timpul dinastiei Han. Aportul dinastiei Han nu se limitează numai la domeniul militar, diplomatic şi comercial. În timpul dinastiei Han, de exemplu,

s-a inventat testarea sectorului administrativ, una din cele mai remarcabile trăsături ale sistemului administrativ şi educaţional chinez. Ideologia lor de stat şi de cult era confucianismul combinat cu cei Cinci Clasici, care au rămas modelul şi axa civilizaţiei chineze. Ceea ce a fost cunoscut drept confucianismul Han încorporase idei din legalism, daoism şi din şcoala yin-yang, astfel încît a apărut un sistem mai degrabă eclectic de învăţături filozofice, etice, educaţionale şi cosmologice cu o multitudine de trăsături speciale pentru împrejurări oficiale şi familiale. Regimul Han a încurajat foarte mult aspiraţiile literare şi poetice ale oamenilor de litere, cît şi speculaţiile şi scrierile istorice, aşa cum se poate vedea în *Însemnările istorice* (*Shih-chi*) ale lui Ssu-ma Ch'ien şi în *Istoria dinastiei Han* (*Han Shu*) scrisă de Pan Piao, de Pan Ku, fiul său, şi de Pan Chao, fiica sa. Istoria dinastiei Han a fost presărată cu lupte sîngeroase între împăraţi, regine mame, miniştri, seniori ai războiului, barbari, eunuci, mica nobilime cultivată, haremuri, societăţi secrete şi ţărani.

Cu timpul, structura bine închegată a imperiului lor a început să se destrame, mai ales după revolta sectei religioase a Turbanelor Galbene, în anul 184 p. Chr. Această revoltă a dovedit limpede atît slăbiciunea armatei imperiale cît şi puterea guvernatorilor locali şi a netezit drumul către căderea dinastiei Han în 220 p. Chr. şi către noua ordine din perioada celor Trei Regate. Cu toate acestea, tonul general şi cadrul civilizaţiei chineze au fost stabilite în timpul lungii domnii a dinastiei Han.

În sfîrşit, amintim că budismul a pătruns în China în timpul dinastiei Han. O legendă spune că un învăţat chinez a călătorit în Asia Centrală în anul 2 a. Chr. şi a aflat de existenţa budismului. Deşi introducerea budismului în China era în general atribuită visului lui Ming-ti (58–76 p. Chr.) — care şi-a trimis atunci emisarii în India, de unde au venit apoi în China doi călugări indieni pentru a predica noua evanghelie budistă — această poveste a fost probabil construită de comunitatea budistă, conştientă de prestigiul ei. Datorită

comerţului internaţional care înflorea atît pe căile terestre, cît şi pe cele maritime, budismul a fost fără îndoială cunoscut şi practicat în timpul perioadei Han de către oamenii care trăiau la graniţele Chinei, la început străini, dar apoi, probabil, şi chinezi. Există o poveste despre An-shih-kao, un prinţ part, sosit printre primii misionari budişti, care a tradus scrierile sfinte în chineză.

Deşi pătrunderea viguroasă a budismului în toate straturile sociale ale Chinei s-a petrecut după căderea dinastiei Han, el a avut cîţiva adepţi evlavioşi şi în timpul dominaţiei acesteia. De la început, budismul şi-a găsit calea în cercurile cultivate — mai ales printre poeţi, scriitori şi artişti — datorită intelectualilor daoişti care aveau afinităţi cu multe aspecte ale budismului. Unica trăsătură a budismului chinez era „aristocratizarea" lui, aşa cum a fost numită de unii cercetători. Budismul aristocrat a constituit un instrument pentru transmiterea inspiraţiei budisto-daoiste. Mulţi cercetători au subliniat puternica influenţă daoistă asupra budismului Ch'an de mai tîrziu, cunoscut mai bine în Occident sub numele său japonez, Zen.

Să notăm două aspecte importante ale budismului din China. China a devenit unul din cele trei centre secundare de difuzare a budismului: China propriu-zisă pentru budismul Mahāyāna, Ceylonul pentru Şcoala din sud sau Şcoala Theravada şi Tibetul pentru tradiţiile ezoterice. Cu toate acestea, budismul nu a încercat să înlocuiască tradiţiile locale din China. El a devenit un complement al confucianismului şi daoismului, astfel că aceste trei tradiţii au fost înţelese în cele din urmă ca cele „trei dimensiuni ale unui singur adevăr" (*dharma* sau *dao*).

CÎTEVA CONSIDERAŢII

Am aruncat o scurtă privire asupra celor mai vechi patru civilizaţii ale lumii: Mesopotamia, Egiptul, India şi China. Aceste civilizaţii şi tradiţiile culturale cărora le-au dat naştere au elaborat, pînă în primul sau al doilea secol,

concepții unice despre unitatea omenirii. Toate au avut de luptat cu revendicările violente ale tradițiilor religioase și culturale și toate au avut propuneri — chiar dacă numai sub formă de tentativă — de unitate. De exemplu, campania lui Alexandru cel Mare a fost un fenomen complex inspirat de motive contradictorii — o viziune filozofică, ba chiar religioasă, despre Alexandru ca salvator și binefăcător al rasei umane. O viziune paralelă a însuflețit, în India, pe regele budist Aśoka în al III-lea secol a. Chr. Civilizația indiană păstra o înaltă viziune cosmică ce încuraja presupunerea existenței unei singure legi eterne sau a unui singur principiu (*sanātana dharma*) care stă la baza tuturor contradicțiilor din lumea fenomenală. Iar China, cu credința ei nestrămutată în existența unui singur Dao (calea sau adevărul universului), susținea modelul unui sistem de apartenență multivalent sau pluralist la tradițiile confucianiste-daoiste-budiste. În China, nici o tradiție nu este izolată; toate trei s-au influențat reciproc, într-un mod activ, din cele mai vechi timpuri ale istoriei chineze.

Totuși, trebuie să examinăm acum și alte concepții, în special cele provenind din tradițiile evreiești, romane și creștine, care au exercitat, toate, o influență hotărîtoare asupra civilizației occidentale. În capitolul II vom examina, pe scurt, dezvoltarea lor începînd din primele secole ale erei creștine.

CAPITOLUL II

Concepţiile ebraice, greco-romane şi creştine

În capitolul I am examinat modul în care concepţiile religioase „universaliste" despre unitatea omenirii au fost alimentate de experienţele „specifice" ale civilizaţiilor din Mesopotamia, Egipt, India şi China. Acest capitol va urmări pe scurt civilizaţia ebraică, cea greco-romană şi creştinismul, precum şi evoluţia lor pînă în primele secole ale erei noastre.

CONCEPŢIA EBRAICĂ

Potrivit scrierilor sfinte ale evreilor, Avraam, părintele legendar al poporului ebraic, a fost chemat de Dumnezeul său să-şi lase locul natal din nordul Mesopotamiei pentru a căuta Pămîntul făgăduinţei. Din cîte ştim, nu exista vreun motiv ca poporul ebraic să fie considerat diferit de celelalte popoare nomade sau seminomade din Biblie. Relatările din Biblie îl arată pe Avraam atît ca patriarh al evreilor, cît şi ca fondator al comunităţii religioase ebraice, deoarece concepţia lui religioasă era diferită de religiile păgîne ale popoarelor învecinate, fapt dovedit de acceptarea sa de a-şi sacrifica fiul, pe Isaac. Morfologic vorbind, sacrificiul lui Avraam nu era diferit de obişnuitul obicei paleo-oriental de a sacrifica pe primul născut pentru ca energia sacră să circule în cosmos; dar, cum Isaac era fiul celui ales, comunitatea religioasă ebraică a interpretat sacrificiul drept un eveniment unic. Avraam nu a înţeles de ce trebuia să-şi sacrifice fiul „dat de

divinitate", dar a acceptat actul ca pe o poruncă a lui Dumnezeu. Astfel, aşa cum arată Eliade cu mult patetism, „prin acest act, care în aparenţă este absurd, Avraam iniţiază o nouă experienţă religioasă, credinţa"[1]. Credinţa lui Avraam a fost răsplătită de asigurarea dată de Dumnezeu că urmaşii lui se vor înmulţi în Pămîntul făgăduinţei. Relaţia religioasă stabilită între Dumnezeu şi Avraam a devenit piatra de temelie a credinţei comunităţii religioase ebraice.

Scrierile sfinte ebraice relevă că explicaţiile unei comunităţi religioase diferă adesea de explicaţiile obiective date aceloraşi evenimente istorice. Fiecare istorie religioasă presupune valori care sînt acceptate şi împărtăşite de respectiva comunitate religioasă. Aceste valori sînt modificate de experienţele istorice ale comunităţii şi interpretate cu ajutorul valorilor acceptate de comunitate. Dacă nu înţelegem modul în care această semnificaţie priveşte pe toţi membrii comunităţii, evoluţia comunităţii religioase ebraice — inclusiv trăsături ale acestei evoluţii, cum ar fi suspendarea logicii şi eticii obişnuite în povestea cu sacrificarea lui Isaac de către Avraam — devine de neînţeles.[2] Ni se mai spune că Isaac a fost înşelat cînd şi-a dat binecuvîntarea părintească lui Iacov, în loc să o dea lui Esau. Dar ne va fi greu să înţelegem ireversibilitatea acestui act, dacă nu vom înţelege sacralitatea binecuvîntării sau a blestemului, sacralitate ce era cuprinsă în valorile acceptate de comunitatea ebraică. Comunitatea religioasă este purtătoarea atît a valorii, cît şi a semnificaţiei.

Mai mult, ca orice individ sau familie, grup etnic sau naţional, fiecare comunitate religioasă are o prismă mentală fixă care dă membrilor comunităţii religioase posibilitatea de a-şi aminti experienţele trecute, de a interpreta semnificaţia prezentului şi de a anticipa viitorul. O prismă mentală selectează nişte aspecte dintr-un spectru de date şi realităţi istorice, făcînd ca ele să poată fi folosite de imaginaţia religioasă. Ea mai poate produce şi iluzii optice. Cu alte cuvinte, comunităţile religioase îşi selecţionează amintirile

(uitarea putînd fi un instrument protector), astfel că memoria şi uitarea aduc împreună la suprafaţă semnificaţia unor întîmplări particulare sub formă de memorie sacră a comunităţii.[3]

Viaţa lui Iacov exemplifică semnificaţia caracteristică a vieţii, potrivit credinţei evreilor. După ce a primit binecuvîntarea părintească, el rătăceşte ani de zile, adunînd bogăţii, dar fără să găsească Pămîntul făgăduinţei pe care i-l garantase Atotputernicul. Datorită unui vis, el află că acest Pămînt al făgăduinţei poate fi mai degrabă întruchipat de o stare a spiritului decît de un tărîm geografic. Trece atunci prin vad rîul Iaboc şi face experienţa împlinirii, împăcîndu-se cu fratele său, Esau. Personajul său înglobează cele două dimensiuni ale Pămîntului făgăduinţei care se regăsesc de-a lungul istoriei lui Israel, cea geografică (sau fizică) şi cea spirituală. Cu această dublă prismă, comunitatea religioasă ebraică face faţă dificultăţilor şi ambiguităţilor de interpretare a evenimentelor istorice. Amîndouă interpretările au fost susţinute cu o egală probitate de către membrii comunităţii.

Comunitatea religioasă ebraică, la fel ca toate comunităţile religioase, îşi aminteşte un eveniment central hotărîtor care să poată arunca o lumină asupra evenimentelor trecute, prezente şi viitoare. Pentru comunităţile „religiilor întemeiate" — budismul, creştinismul şi islamul — învăţăturile sau viaţa întemeietorilor devin de obicei punctul de referinţă hotărîtor. Pentru comunitatea religioasă ebraică, ce nu are un întemeietor, Ieşirea, care culminează cu primirea celor Zece Porunci pe Muntele Sinai, reprezintă experienţa centrală hotărîtoare. Totuşi, opiniile specialiştilor nu concordă în privinţa faptului dacă Ieşirea a fost un eveniment istoric, religios sau istorico-religios. Pentru scriitorii Bibliei, Ieşirea revelează modul în care legămîntul dintre Dumnezeu şi Israel depăşeşte ordinea Naturii. Natura a fost considerată ca o stare oferită de divinitate; dar relaţia de legămînt are dimensiunea credinţei necunoscută ordinei din Natură.

Nu se cunoaşte nimic despre modul în care au coexistat cele două concepţii atît de diferite despre lume, cea a egiptenilor şi

cea a evreilor. Biblia ebraică nu se preocupa de influența egiptenilor asupra concepțiilor ebraice despre lume sau de procesul invers. Scriitorii biblici nu au făcut aluzie la sugestia lui „Iosif" din romanul lui Thomas Mann — că în lume nu există un singur centru. Din perspectiva Bibliei ebraice, Egiptul este numai locul fizic al legămîntului dintre Dumnezeu și evrei; egiptenii erau persecutorii, iar evreii, victimele lor. Dumnezeu a venit ca să-i elibereze pe israeliți — „Apoi am să vă duc în pămîntul acela pentru care mi-am ridicat mîna să-l dau lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov, și pe care am să-l dau vouă în stăpînire, căci Eu sînt Domnul" (Ieșirea, 6,8) — dar această promisiune unilaterală făcută de o divinitate imparțială nu a fost imediat înfăptuită. Scriitorii biblici nu omit faptul că Dumnezeu a pus la încercare credința evreilor și că el a permis magicienilor egipteni să se măsoare cu minunile sale. Tot el a împietrit inima faraonului, iar spiritul israeliților a fost aproape zdrobit. Dar, în cele din urmă, Dumnezeu a călăuzit comunitatea în afara Egiptului, iar eliberarea ei a devenit piatra de temelie a credinței acesteia.

Partea esențială din Ieșire este reprezentată de rătăcirea israeliților în deșert și darea celor Zece Porunci de către Moise pe Muntele Sinai. În ciuda asemănării care există între unele din aceste porunci și Legile lui Hammurabi, comunitatea ebraică a interpretat cele Zece Porunci ca fiind o „revelație" și o „pecetluire" a legămîntului dintre Dumnezeu și israeliți. Pe Muntele Horeb, Dumnezeu, care își spune „Eu sînt Cel ce sînt", face din Israel poporul său și se referă la Ieșire ca la un semn al loialității sale, cerîndu-le în schimb israeliților fidelitate față de el. De la acest punct încolo, istoria comunității ebraice poate fi comparată cu două fire împletite: Dumnezeul gelos, care cere ca Israel să aibă față de el un devotament absolut și exclusiv, și israeliții slabi, nesiguri pe ei, care recurg adesea la adorarea idolilor și la apostazie.[4]

Prisma mentală a evreilor necesită o analiză atît a semnificației religioase cît și a semnificației laice a evenimentelor — analiză făcută de obicei fără o separare adecvată a celor

două semnificaţii şi adesea contopindu-le ambivalent şi arbitrar. Astfel, apariţia monarhiei implică atît nevoia oamenilor de organizare socială, cît şi o abdicare de la devotamentul evreilor faţă de conducerea supremă a lui Dumnezeu. Acest fapt poate justifica rolul ambiguu al profetului-judecător Samuel în încîlcita problemă a regelui Saul. Tot atît de fascinantă este şi acceptarea de către scriitorii biblici a legămîntului încheiat de Dumnezeu cu regele David şi cu dinastia davidică în care ei văd nu o contradicţie, ci mai degrabă o confirmare a legămîntului lui Dumnezeu cu naţiunea ebraică aleasă — în ciuda slăbiciunii morale a lui David.[5] Combinaţia dintre o asemenea atitudine echivocă şi o soluţie arbitrară este adînc înrădăcinată în Tora, care începe să apară în vremea Marelui Regat Israel înainte de împărţirea evreilor în Regatul de Nord şi Regatul de Sud, adică Israel şi Iudeea, în secolul al X-lea a. Chr.

Vorbind despre regatul divizat, scriitorii biblici dau impresia că admit unitatea comunităţii religioase ebraice în ciuda realităţii istorice a unei comunităţi politiceşte fracturate. Această perioadă coincide cu o mişcare profetică activă — o trăsătură distinctivă a tradiţiei religioase evreieşti — atît în Regatul de Nord, cît şi în Regatul de Sud. Pentru profeţi nu există evenimente numai politice sau numai naturale; fiecare lucru este guvernat de Dumnezeu, creatorul cerului şi al pămîntului şi stăpînul istoriei. Ei erau deosebit de sensibili la evenimentele politice cu ajutorul cărora, credeau ei, Dumnezeu cîrmuia treburile naţiunilor. Toţi profeţii atrăgeau atenţia, atît a conducătorilor cît şi a celor conduşi, de a fi loiali faţă de Dumnezeul lor şi de a-şi dovedi loialitatea prin fapte etice — amintind poporului ebraic loialitatea lui Dumnezeu faţă de poporul său.

Sensibili la poruncile socio-morale ale legămîntului, profeţii ebraici au devenit, începînd cu secolul al VIII-lea a. Chr., susţinătorii unui universalism etic, deşi mesajul lor se adresa numai comunităţii ebraice. De exemplu, ei credeau că Dumnezeu a fost cel care a sprijinit expansiunea Regatului din Nord

sub Ieroboam al II-lea în secolul al VIII-lea a. Chr. şi că, datorită faptului că locuitorii capitalei Regatului de Nord se încredeau numai în arme uitînd să se încredinţeze lui Dumnezeu, aceasta a căzut în faţa năvălitorilor asirieni. După cum spune profetul Isaia, înfrîngerea Regatului din Sud era tot fapta lui Dumnezeu, aşa cum el a folosit şi Asiria, „varga mîniei mele" (Isaia, 10,5), pentru a-l pedepsi pe regele Ahaz şi pe poporul acestuia pentru a nu fi avut încredere în el. Cu toate acestea, Asiria nu a recunoscut că a fost numai instrumentul lui Dumnezeu şi din această pricină a fost sortită să decadă.

Concepţia religioasă despre unitatea omenirii a lui Isaia era îmbinată cu o viziune specială, centrată pe evrei şi vizînd un rege davidic ideal care ar fi dat naţiunilor lumii posibilitatea de a se aduna în Sion şi de a adora pe Dumnezeul lui Israel ca stăpîn al istoriei (Isaia, 2,1–4). El a fost precursorul unei formule repetate de multe ori în istorie şi bazate pe contopirea unei concepţii universaliste şi a unei tendinţe speciale privind unitatea omenirii. În Regatul din Sud, Miheia, compatriot şi contemporan cu Isaia, a respins totuşi importanţa atît a Ierusalimului ca centru, cît şi a practicilor de cult. Convingerea sa că Dumnezeu aşteaptă de la oameni numai „dreptate, şi iubire şi milostivire şi cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului tău" (Miheia, 6,8) reprezintă o altă moştenire importantă pentru relaţiile dintre religii.

În istoria Regatului de Sud, cîţiva conducători cu înclinaţii religioase — ca, de exemplu, regele Iezechia (secolele al VIII-lea–al VII-lea a. Chr.) şi regele Iosia (secolul al VII-lea a. Chr.) au fost hotărîţi să reformeze viaţa religioasă a naţiunii. Iezechia a avut încredere în profeţia lui Isaia, datorită căreia Ierusalimul a evitat să fie distrus de către regele asirian Sennacherib, chiar dacă regatul său a devenit vasalul Asiriei. În timpul domniei lui Iosia a fost descoperit un sul al Torei — probabil o versiune a Deuteronomului. Regele a cerut reprezentanţilor poporului să reînnoiască legămîntul

cu Dumnezeu jurînd pe Tora, adăugînd astfel un prestigiu naţional la evoluţia legilor sacre. Astfel, Iosia a purificat religia naţională de cultele străine care o contaminau.

În vremea aceasta, Noul Imperiu babilonian a învins Asiria, şi regele Iudeei, Iehoiakim, a devenit vasalul regelui Nabucodonosor. Acesta din urmă i-a pedepsit şi pe rebelii evrei, jefuind Ierusalimul şi ducînd în captivitate la Babilon majoritatea populaţiei. Profetul Ieremia i-a îndemnat stăruitor pe evrei, în numele lui Dumnezeu, să se supună faptelor Babilonului hotărîte de Dumnezeu. El a susţinut o interpretare spirituală a legămîntului care spunea că acest legămînt al lui Dumnezeu cu Israel trebuie scris în inimile evreieşti fiind mult mai important decît cel înscris în piatră.

Experienţa avută de evrei în captivitatea babiloniană, cu dimensiunile ei sociale, politice, culturale şi religioase şi cu imensele ei influenţe, depăşeşte simpla explicaţie. În timpul acestei perioade, religia ebraică clasică a suferit puternicul impact al zoroastrismului, mai ales al angeologiei, demonologiei şi eshatologiei sale. S-au dezvoltat şi multe culte noi, şi practici instituţionale, incluzînd rugăciuni precise, respectarea sabatului, adunări în sinagogi pentru studierea Torei, şi începuturile unor legi sacre care au devenit mai tîrziu Pentateuhul. Aceste practici au devenit tot atîtea pietre fundamentale ale iudaismului rabinic, apărut după distrugerea templului, survenită în anul 70 p. Chr.

În timpul acestei perioade, în monoteismul ebraic şi-a făcut apariţia un mod de gîndire universalist, care însă nu respingea credinţa într-un Dumnezeu naţional. Potrivit profeţiilor lui Isaia-Deutero (vezi Isaia 40–66), Dumnezeu, numit de evrei YHWH, dirija treburile tuturor naţiunilor şi pedepsea păcatele Babilonului, ungîndu-l pe Cirus rege al Persiei. Dumnezeu era încă loial faţă de legămîntul încheiat cu poporul evreu:

> Dar tu, Israele, Sluga Mea, Iacove pe care te-am ales, sămînţa lui Avraam, iubitul Meu!... Pe tine care te-am smuls din cele

> mai depărtate margini ale pămîntului şi te-am chemat din cele mai depărtate colţuri, şi ţi-am zis: Tu eşti robul Meu, pe tine te-am ales şi nu te-am lepădat;... nu te teme, că Eu sînt cu tine... Eu îţi dau tărie şi te ocrotesc şi dreapta Mea cea tare te va sprijini (Isaia, 41, 8–10).

Astfel, evreii captivi speră să se reîntoarcă în patria lor după căderea Babilonului în mîinile lui Cirus, numit de Isaia-Deutero „păstorul meu", care va împlini toată voia lui Dumnezeu (Isaia, 44,28).

Concomitent cu dezvoltarea viziunii universaliste în monoteismul evreu, avea loc o schimbare subtilă în identitatea evreilor. Ei nu mai erau pur şi simplu „poporul ales" al lui YHWH, ei erau martorii existenţei lui în lume. Din această nouă perspectivă, Isaia-Deutero era convins că suferinţele lui Israel nu reprezentau atît de mult pedeapsa lui Dumnezeu — pe care o meritau fără îndoială —, ci mai degrabă o disciplină necesară, ca o pregătire pentru un scop mai înalt: „Te-am încercat în cuptorul nenorocirii. Pentru Mine şi numai pentru Mine o fac" (Isaia, 48, 10–11). Dumnezeu l-a ales pe Israel să-i fie slujitor, reprezentant, mesager şi martor: „Te voi face Lumina popoarelor ca să duci mîntuirea Mea pînă la marginile pămîntului" (Isaia, 49, 6).

Meditînd asupra orientării eshatologice, cunoscută în tradiţia zoroastriană, Isaia-Deutero aminteşte evreilor că acel eshaton* — văzut de profet ca o împlinire a mîntuirii de către Dumnezeu — va veni cu siguranţă: „Păziţi dreptatea şi faceţi lucruri drepte că în curînd va veni mîntuirea Mea şi dreptatea Mea se va descoperi. Fericit este omul care săvîrşeşte acestea şi care ţine la ele..." (Isaia, 56, 1–2). El menţionează din nou viitoarea glorie a Sionului, „Pămîntul făgăduinţei",

---

* *eshaton*, provenit din eshatologie (din gr. *eschatos*, ultimul, şi *logos*, vorbire) — ansamblu de doctrine şi credinţe care se referă la soarta finală a omului şi a universului. În accepţia lui J.M. Kitagawa, eshaton este factorul-unitate care duce la mîntuire (*n. t.*).

drept răsplată: „Şi voi face să răsară din Iacov o odraslă şi din Iuda un moştenitor peste munţii Mei; şi cei aleşi ai Mei îl vor stăpîni şi slujitorii Mei vor locui acolo" (Isaia, 65,9).

Sionul promis comunităţii de credincioşi nu era un regat pămîntesc, ci o nouă ordine a lumii: „Pentru că Eu voi face ceruri noi şi pămînt nou" (Isaia, 65,17).

> Într-adevăr, precum cerul cel nou şi pămîntul cel nou pe care le voi face, zice Domnul, vor rămînea înaintea Mea, aşa va dăinui totdeauna seminţia voastră şi numele vostru. Şi din lună nouă în lună nouă şi din zi de odihnă în zi de odihnă vor veni toţi şi se vor închina înaintea Mea, zice Domnul (Isaia, 66,22–23).

În sensul unei viziuni religioase despre unitatea omenirii cu o orientare teistică, Isaia-Deutero ne oferă o posibilitate de opţiune captivantă. Totuşi, în contextul dorinţei sale spirituale şi eshatologice de salvare universală, o *restitutio in integrum* morală şi socială în această lume are numai o valoare pregătitoare. El vede limpede, cu un ascuţit simţ istoric, o semnificaţie ascunsă în suferinţele comunităţii ebraice din Babilon, interpretată ca o suferinţă a slujitorului lui Dumnezeu:

> Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre şi zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mîntuirea noastră şi prin rănile Lui noi toţi ne-am vindecat. Toţi umblam rătăciţi ca nişte oi, fiecare pe calea noastră, şi Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre ale tuturor (Isaia, 53, 5–6).

Isaia-Deutero nu mai înţelege semnificaţia comunităţii religioase ebraice, nici rădăcinile ei etnice, nici împlinirile şi suferinţele legate de un „Pămînt al făgăduinţei" pămîntesc. Comunitatea religioasă ebraică în totalitatea ei, moştenitoare a credinţei lui Avraam şi Moise, trebuia să fie slujitoarea Domnului, care-l alesese pe Israel drept instrument pentru a lega ordinea naturii de ordinea salvării.

Viziunea eshatologică şi spirituală a lui Isaia-Deutero despre Sion ca Pământ al făgăduinţei a fost ignorată cu ironie de acei evrei cărora Cirus le-a permis cu timpul să se întoarcă acasă şi să-şi reconstruiască templul. În dorinţa lor vie de a adera total la regulile legământului şi de a-şi păstra „puritatea etnică", aceştia au refuzat să-i lase pe samariteni, cu care se amestecaseră prin căsătorii, să participe la reconstrucţia templului. O atitudine etnico-religioasă şi mai exclusivă şi o adeziune rigidă la Tora a fost susţinută de preotul Ezra, reîntors de la Babilon la mijlocul secolului al V-lea a. Chr. Tora a devenit legea ţării datorită decretului regelui persan Artaxerxes I. Pentru a elimina neconcordanţele din Tora, preoţii au dezvoltat arta interpretării, pregătind astfel terenul pentru apariţia Midraşului. Comunitatea ebraică din Palestina a dovedit după exil (fapt probabil inevitabil) un spirit exclusivist care s-a manifestat în măsuri uneori excesive, ca de exemplu a-i constrînge pe bărbaţi să-şi alunge nevestele neevreice. Exista totuşi o minoritate cu un spirit mai raţional, prezentată pe scurt în Cartea lui Ruth.[6]

Între timp, Palestina era cucerită, în 332 a. Chr., de Alexandru cel Mare, guvernată apoi de dinastia egipteano-elenistică a Ptolemeilor, de dinastia siriană a Seleucizilor şi de Roma. Perioada elenistico-romană este martora a două importante evoluţii. Prima: comunitatea ebraică se bucura de o formă limitată de teocraţie datorită atitudinii tolerante a conducătorilor ei, devenind practic o comunitate autoguvernată în cadrul unei societăţi mai ample. A doua: viaţa intelectuală a evreilor, atît în diaspora evreiască stabilită în jurul Mediteranei, cît şi în Palestina, era puternic influenţată de elenism.

Această întîlnire dintre elenism şi iudaism a avut numeroase şi complicate consecinţe. Este suficient să ne întrebăm, aşa cum a făcut Judah Goldin, „de ce unele aspecte ale elenismului au pătruns aproape pe nesimţite în gîndirea şi în comportamentul evreilor şi fără ca aceştia să scoată un murmur de protest..."[7] Evreii elenistici cunoşteau gîndirea şi

literatura greacă, iar Pentateuhul a fost tradus în greacă.[8] Şi macabeii au asimilat cu rîvnă elenismul. Goldin îl citează pe E.J. Bickerman[9]:

> Apropierea intimă a evreilor de elenism... începe cu macabeii. Întărindu-şi poporul şi luînd din elenism ceea ce puteau folosi pentru a îmbogăţi învăţăturile din Tora, macabeii au salvat iudaismul de la mumificarea ce a cuprins, de exemplu, religia egipteană care s-a izolat complet de elenism.[10]

Cu timpul, sincretismul iudeo-elenistic s-a dezvoltat şi influenţa elenismului s-a făcut remarcată, atît în literatura cultă, cît şi în scrierile apocrife.

Cînd Pompei intră, în anul 63 a. Chr., în al Doilea Templu din Ierusalim, Iudeea devine un stat marionetă al Romei. Regele Irod (37–34 a. Chr.), cunoscut pentru simpatiile sale proelenistice, era un politician suficient de abil pentru a intra în graţiile Romei. Idumean convertit cu forţa la iudaism şi acceptat cu rezerve de către evrei, el şi-a atras simpatia lor reconstruind templul profanat. Cu toate acestea, cei care deţineau adevărata putere în Iudeea erau procuratorii romani. Unul dintre aceştia, Pontius Pilat (26–36 p. Chr.), a încercat să impună evreilor recalcitranţi cultul împăratului de la Roma. Puternicul resentiment al evreilor împotriva romanilor a avut ca rezultat războiul cu Roma (66–70 p. Chr.) care s-a sfîrşit în mod dramatic cu distrugerea templului, în anul 70 p. Chr., şi sinuciderea „asasinilor" (sicarii) la Masada. O rezistenţă sporadică împotriva Romei s-a menţinut pînă în jurul anului 125 p. Chr.

Conducerea romană a făcut să apară la evrei o formă acută de naţionalism, aceştia sperînd o independenţă politică obţinută cu ajutorul unui mesia. Mai mult, deşi în trecut populaţia evreiască fusese, în parte, o comunitate de credinţă, a devenit un mozaic de secte religioase rivale şi de partide politice care-i includea pe irodieni, zeloţi, esenieni, farisei şi saduceeni, nici unul dintre ei nefiind unicul moştenitor al tradiţiei, deşi

erau legaţi de acest patrimoniu. Mulţi istorici au propus ca originea creştinismului să fie văzută prin această prismă. E mult adevăr în remarca lui R.T. Herford care spune că fariseii şi Iisus, ca şi Pavel de altfel, au multe puncte în comun. Goldin comentează:

> Conflictul pe care îl vede Herford era un conflict între două concepţii religioase fundamental diferite, o concepţie în care suprema autoritate era Tora şi o alta în care suprema autoritate era intuiţia imediată a lui Dumnezeu în sufletul şi conştiinţa individuală. Fariseii împărtăşeau prima concepţie, Isus pe a doua.[11]

Este interesant ce a urmat după distrugerea templului; creştinismul şi-a apropriat templul, preoţimea şi mielul, precum şi alte simboluri din iudaismul biblic şi clasic, în vreme ce iudaismul rabinic le-a înlăturat.

Iudaismul rabinic. „Iudaismul rabinic" se referă la tradiţia religioasă evreiască, dezvoltată după distrugerea templului lui Irod, petrecută în anul 70 p. Chr. Iudaismul nu a murit o dată cu apariţia creştinismului. Totuşi, exista o ruptură evidentă între iudaismul clasic şi cel rabinic. Iudaismul rabinic a moştenit multe trăsături de la comunitatea religioasă ebraică în ce priveşte credinţa şi practica. Diferenţa se explică în parte prin faptul că, sub guvernarea romană, comunitatea evreiască era într-adevăr un amestec de secte, şcoli şi partide dezbinate şi nu avea coerenţa unei comunităţi religioase unificate. În plus, multe comunităţi active şi prospere din diaspora sau aşezări evreieşti din afara Palestinei s-au dezvoltat în Siria, Asia Mică, Babilonia şi Egipt. Fiecare din ele se putea mîndri cu mai bine de un milion de locuitori evrei care au avut propria lor dinamică religioasă. Din punct de vedere al culturii de rasă, comunitatea din Babilon era cea mai aproape de comunitatea evreiască din Palestina, în vreme ce credinţa şi practicile din Alexandria erau considerate *par excellence* iudaism al diasporei.

La transformarea treptată a iudaismului clasic în iudaism rabinic au contribuit mai mulţi factori. De exemplu, importanţa acordată templului ca centru al vieţii religioase evreieşti a fost diminuată de cei trei ani de întrerupere a adorării templului, în timpul lui Antiohus Epiphanes (167–165 a. Chr.) şi de profanarea templului de către Pompei (53 a. Chr.). Iudaismul a depins din ce în ce mai mult de sinagogi, apărute în timpul captivităţii babiloniene, în secolul al VI-lea a. Chr., socotite loc de cult şi de studiu. Această dependenţă a stat la originea prestigiului rabinilor ca interpreţi ai Torei şi explică în parte de ce distrugerea templului lui Irod din anul 70 a. Chr. nu a avut impactul pe care l-ar fi putut avea. După căderea rezistenţei evreieşti, în jurul anului 135 p. Chr., Ierusalimul a încetat să mai fie centrul religios al comunităţii evreieşti şi nu a mai constituit trăsătura care deosebea iudaismul palestinian de cel al diasporei. Funcţionarii romani, preocupaţi să menţină *Pax Romana*, i-au ajutat pe acei rabini care, nefiind politic activi (şi nici ostili), se bucurau însă de un anume prestigiu printre evrei. Între timp, unii rabini ţineau foarte mult să înlocuiască sacrificiul tradiţional din templu şi pelerinajul la Ierusalim cu studiul Torei, cu rugăciunea şi faptele de pietate — activităţi pe care evreii credincioşi le puteau practica oriunde.

Cu timpul, prinţul Iuda (cca 175–220 p. Chr.), căpetenie a comunităţii din Palestina, recunoscută de Roma, a încercat să unifice practicile evreieşti conform opiniilor rabinatului, dezvoltînd *Mişna*, colecţie de legi rabinice, şi *Talmudul*, comentariu la *Mişna*. Doi discipoli din Babilon ai lui Iuda, Abba Arika şi Samuel bar Abba, au fost cei care au răspîndit *Mişna* în acest oraş. Atît Talmudul babilonian, cît şi cel palestinian, reflectînd vederile rabinatului din Imperiul persan şi cel roman, au căpătat putere de normă pentru principalele comunităţi evreieşti.[12]

În secolul al VII-lea, înainte de apariţia islamului, iudaismul rabinic s-a angajat într-o energică activitate de misionarism. El se afla în concurenţă cu creştinismul în Orientul

Mijlociu, în special în Peninsula arabică. Mulți cercetători cred că iudaismul a marcat profund islamul, în ceea ce privește monoteismul, concepția eshatologică, angeologia și accentul pus pe lege, etică și carte. Starea de spirit proprie iudaismului biblic a fost transformată datorită influenței tendințelor universaliste ale elenismului (devenind astfel iudaism elenistic). După aceea, caracteristica predominant universalistă a iudaismului elenistic a fost precizată, în schimb, de iudaismul rabinic care s-a construit în jurul poziției dominante a Torei, și nu în jurul etosului universalist al iudaismului elenistic.

Iudaismul din diaspora. În puternic contrast față de comunitățile evreiești din Palestina și Babilon, așezările evreiești din Egipt au fost extrem de eclectice și total elenizate. În secolul al VI-lea a. Chr., există dovada existenței, în Egiptul de sus, a unei colonii militare evreiești, cu un templu evreiesc. Încă din timpul lui Alexandru cel Mare, comunitatea evreiască din Alexandria a avut faima de a fi cea mai elenizată colonie din toate coloniile diasporei. Lucrarea cea mai complet elenizată din tradiția evreiască egipteană a fost Septuaginta, traducerea în greacă a Pentateuhului. Pentru evreii elenizați, limba greacă nu însemna o limbă ca toate celelalte limbi; pentru ei, limba greacă simboliza mai degrabă un mod de a gîndi universal. Septuaginta a fost o încercare a evreilor elenistici de a reformula experiența lor evreiască specifică într-o lume a discursului universal.

> Traducerea relevă o oarecare cunoaștere a exegezei făcute în Palestina și a tradiției acelei Halaha (Legea Orală); dar chiar rabinii, remarcînd că traducerea se îndepărtează de textul ebraic, au avut, evident, sentimente ambigui față de ea, cînd condamnînd-o, cînd apreciind-o. Faptul că un concept cum este *Tora* a fost tradus cu *nomos* („lege"), iar *ţedaga* cu *dikaiosyne* („dreptate") deschide calea spre antilegalism, adică împotriva doctrinei justificate, în perioada creștinismului timpuriu, și spre interpretări platonice...[13]

Evreii elenizaţi din Egipt au dat producţii literare, proză şi poezie, opere de artă, scrieri filozofice şi cărţi de înţelepciune, cum ar fi *Înţelepciunea lui Solomon*. Unul din cei mai renumiţi filozofi din comunitatea egipteană a fost Philos Judaeus sau Philon din Alexandria (cca 20 a. Chr.–50 p. Chr.). Fără să fie un gînditor original, era un bun cunoscător al gîndirii greceşti, în special al gîndirii filozofice a lui Platon şi a stoicilor; era mai puţin familiarizat cu textele în limba ebraică. Provenind dintr-o familie aristocratică, avea o credinţă nezdruncinată în prezenţa statornică a lui Dumnezeu. Era puternic motivat pentru a da o sinteză a Torei şi a elenismului, identificînd noţiunea grecească de *logos* cu „Cuvîntul lui Dumnezeu" din tradiţia biblică ebraică şi prezentîndu-l ca pe un intermediar între Dumnezeu şi universul creat.[14]

Philon din Alexandria este cunoscut pentru concepţiile sale religioase cu privire la unitatea omenirii. Spre deosebire de mulţi gînditori biblici, care considerau că la baza acestei unităţi se află omul în căutare de dreptate şi de legi, Philon merge mult mai departe, luînd ca punct de plecare al argumentaţiei sale un cosmos impregnat de *Logosul* divin, ca o singură mare comunitate a omenirii. Nu a avut o prea mare influenţă asupra tradiţiilor evreieşti religioase şi filozofice, dar noţiunea lui de *logos* şi folosirea metodei alegorice a lăsat o moştenire importantă primilor teologi creştini din Alexandria.[15]

În contrast cu ceea ce ştim despre comunităţile din Egipt, cunoştinţele noastre despre comunităţile evreieşti din Roma sînt limitate. Ştim numai că majoritatea locuitorilor erau evrei vorbitori de greacă şi că mulţi dintre ei luau parte la activităţile publice şi educaţionale din societatea romană. Iar aceasta în pofida modificării credinţelor şi practicilor evreieşti tradiţionale sau a abaterii de la ele. Astfel, unii dintre ei pot fi consideraţi numai în aparenţă evrei, sau „secularizaţi". Informaţiile cuprinse în scrierile epocii demonstrează că mulţi dintre primii misionari creştini şi-au început activitatea în comunităţile din diaspora, iar unii dintre imigranţi erau creştini evrei; dar numărul total de evrei convertiţi la

creştinism era surprinzător de mic. Nici adoptarea creştinismului ca religie a imperiului nu a influenţat foarte mult viaţa religioasă evreiască din lumea romană. Cu toate acestea, evreii din bazinul mediteranean s-au fragmentat şi au început să fie hărţuiţi de o serie de acţiuni ostile, ca de pildă ordinul împăratului Iustinian (a domnit între anii 527–565 p. Chr.) care restrîngea predica şi cultul în sinagogă, atitudine în puternic contrast cu toleranţa arătată de conducătorii din dinastia sasanidă (224–651 p. Chr.) faţă de evreii din Persia.

CONCEPŢIA GRECO-ROMANĂ

Găsim în tradiţia elenistică consideraţii profunde privind unitatea omenirii. Se atribuie vechilor greci formularea schemei tridimensionale a filozofiei şi religiei occidentale, schemă ce cuprinde teologia, cosmologia şi antropologia. Dintre acestea trei, începutul l-a constituit probabil, din punct de vedere logic, antropologia, disciplină care vorbeşte despre om atît în sens fiziologic, privindu-l ca pe un produs al naturii, cît şi în sens pragmatic, recunoscîndu-l ca individ.[16]

Mulţi gînditori din vechea Grecie au subliniat unitatea omenirii atît la nivelul fiziologic, cît şi la cel pragmatic; şi mulţi autori vechi de *materia medica*, începînd cu Hippocrate (cca 460–359 a. Chr.), au discutat nu numai universalitatea anumitor simptome, dar şi ceea ce au în comun trupurile omeneşti — şi astfel, implicit, fiinţele umane — făcînd lumină în problema împărţirii în cetăţeni şi în sclavi. Preocuparea generală a gînditorilor şi a poeţilor mai vechi din Grecia priveşte acele calităţi care-l fac pe om să fie diferit de zei şi de animale. Mai mult, şi în special pentru sofiştii neatenieni care trăiau în Atena în secolul al V-lea, căutarea unei identităţi între fiinţele omeneşti era strîns legată de ideea de a fi grec. În cele din urmă, constatarea că fiinţele umane — greci şi barbari, cetăţeni şi sclavi, bărbaţi şi femei — au în comun caracterul lor, diferit de zei şi de animale, duce la

ideea de *logos* încorporat, idee care îi face în schimb pe sofişti să afirme că cetăţenii sînt egali între ei şi că, în democraţia ateniană, superioritatea revine legii. Sofiştii erau convinşi că dezvoltarea plenară a omenirii necesită o funcţionare corectă a statului, considerat comunitate umană. Se crede că filozoful matematician Hippias din Elis (cca 500 a. Chr.) a fost primul care a vorbit de cosmopolitism.

Socrate (469–399 a. Chr.) a subliniat *logosul* (raţiunea) ca o componentă esenţială a sufletului omenesc. Îngrijorarea sa faţă de oraşul Atena l-a împiedicat să urmărească problema mai amplă de unitate a omenirii bazată pe ideea lui de *logos*. Cu Platon (cca 428–347 a. Chr.), care privea fiinţa umană ca pe o convergenţă temporară a sufletului cu trupul, convergenţă în care primul îl înlocuieşte pe ultimul, existenţa universală a sufletului a putut să devină o bază pentru cosmopolitism. Totuşi, întreita împărţire a sufletului făcută de Platon în suflet ce poate raţiona, suflet curajos şi suflet plin de dorinţe cît şi vederile sale cu privire la o stare ideală stratificată nu ne permit să afirmăm că ar fi vorba de o unitate a omenirii. Mai orientat către biologie decît Platon, Aristotel (384–322 a. Chr.) a recunoscut unitatea fiziologică a omenirii în ansamblul lumii animale. Pentru Aristotel, calitatea umană importantă, cea care îi face capabili pe oameni să aibă o viaţă în comun, era *nous* (inteligenţă, intelect sau minte), dăruită de *logos*.[17] Atît Platon cît şi Aristotel au recunoscut unitatea fiziologică a omenirii, pledînd însă împotriva cosmopolitismului, susţinut de scriitori cu o formaţie medicală şi de sofişti, şi aprobînd grupările umane diferenţiate şi societatea stratificată.

Discipol al lui Aristotel, Alexandru cel Mare a înfiinţat un vast imperiu ce cuprindea Egiptul, lumea mediteraneană, întregul Orient Mijlociu, de la Asia Mică pînă la ţărmul Oceanului Indian, introducînd un colonialism cultural bazat pe civilizaţia elenistică şi pe limba greacă vorbită (koiné), el însuşi devenind simbolul viu al salvatorului şi binefăcătoru-

lui rasei umane. Cercetătorii cred că acest contact al lui Alexandru cu concepţia egipteană privind regalitatea divină a influenţat puternic propria-i imagine, asimilînd-o cu un personaj semidivin. Amplu extins, datorită ideii sale despre un universalism militar, politic şi cultural, în dezacord cu ideologia filozofică şi religioasă a grecilor, Imperiul persan elenistic s-a aflat aproape de ideea de *oecumene*, adică de acea arie a lumii locuită de o populaţie civilizată. Alexandru plănuise ca, după moartea sa, cele treizeci şi patru de oraşe care purtau numele de Alexandria să rămînă centre ale elenismului. Moartea sa prematură a împiedicat atingerea acestui scop, conducerea lumii, dar ni se spune că:

> Alexandru a transmis ideile sale lumii pe care o cucerise. Înainte de el, nici Sparta, nici Teba nu au fost capabile să domine Grecia cu armele; nici măcar Atena nu a reuşit, nici prin forţă, nici prin inteligenţă. Cu Alexandru, domnia grupărilor partizane se încheiase, cetăţile erau distruse, ligile erau dizolvate, naţiunile puse într-un creuzet şi rasele amestecate... În vreme ce Aristotel alcătuia o listă a produselor date de pămînt şi de om şi construia o sistematizare a lumii greceşti, elevul său macedonean salva moştenirea grecească, inaugura epoca alexandrină şi permitea elenismului să se răspîndească pretutindeni în lume.[18]

Concepţia lui Alexandru despre o unitate a omenirii nu a fost uşor înţeleasă de contemporanii săi, dar, după moartea sa, ideea de *oecumene* a pătruns adînc în sufletul multora. Charles A. Robinson Jr. scrie:

> În noua epocă elenistică, omul gîndeşte din ce în ce mai mult despre el ca membru al societăţii mondiale, o societate în care să fie (şi erau) puternice diferenţe, dar în care o cultură grecească comună să acţioneze, cu toate acestea, ca o legătură naturală... Marele fapt istoric a constat în aceea că, timp de trei secole, pînă la apariţia Romei, această lume a fost condusă după o schemă elenică occidentală.[19]

Robinson deplînge faptul că cei care au fost destinaţi să conducă lumea unificată a lui Alexandru au fost romanii şi nu grecii, care moşteniseră ideea de superioritate a raţiunii, deoarece „dacă nu intervenea Roma, grecii ar fi putut în cele din urmă să dea Mediteranei nu numai o cultură comună, dar şi o formă de guvernămînt care să asigure unitatea, libertatea şi permanenţa."[20] În schimb, alţi cercetători au convingerea că anumiţi filozofi greci prealexandrini aveau o idee precisă despre unitatea omenirii şi despre cosmopolitism.[21] Cu toate acestea, trebuie să recunoaştem că Alexandru a fost primul care a demonstrat de fapt că unitatea omenirii, un guvern mondial şi o societate multirasială nu mai constituiau un simplu vis, ci un proiect sistematic organizat ce putea deveni realitate.

Moartea prematură a lui Alexandru i-a scindat imperiul unificat, împărţit apoi în trei state principale: Africa de Nord sub conducerea Ptolemeilor, Asia sub cea a dinastiei Seleucizilor şi Macedonia sub conducerea Antigonizilor, fiecare dintre acestea cu subdiviziunile ei de colonii greceşti, mici regate şi societăţi tribale sau oraşe. Deşi între statele eleniste, ca şi între acestea şi China şi India, s-a dezvoltat un important comerţ, a devenit repede clar că acel *oecumene* se referea acum la statele din centrul Greciei şi din Macedonia. Ideea lui Alexandru de a face o fuziune între macedoneni şi greci şi popoarele neelenistice a murit o dată cu el. Cuceritorii au permis elenizarea altor popoare, dar ei n-ar fi tolerat vreodată „asiatizarea" grecilor: conducătorii din dinastia Ptolemeilor nici măcar n-au încercat să vorbească egipteana. Atena a continuat să aibă rolul cultural suprem în lumea grecească, iar dialectul atenienilor a devenit normă pentru ceilalţi. Astfel, „un cosmopolit însemna pentru această generaţie a fi pur şi simplu un membru al lumii greceşti. Cel care nu vorbea greceşte, chiar dacă era supusul unui stat grec, rămînea pentru greci un «barbar»".[22]

Cu toate acestea, lumea greacă era profund diferită de ceea ce fusese. De exemplu,

> ... grecul considera că studiul filozofiei era cu precădere compatibil cu el, deoarece zeii din Olimp nu-l mai satisfăceau intelectual... Noile forţe ale zilei slăbeau religia tradiţională, aşa cum este din plin dovedit de intensificarea cultului regelui şi de atracţia din ce în ce mai mare a cultului misterelor, cultul de la Eleusis, cultele orfice, astrologia şi magia. Şi religiile din răsărit au cunoscut un anume progres în contextul grecesc... două culte egiptene exercitînd cu deosebire o atracţie pentru mulţi greci: cultul lui Serapis, păzitorul navigatorilor... şi cel al zeiţei Isis, foarte populară din pricina promisiunii de fericire viitoare pe care o făcea.[23]

Este periculos să facem aprecieri generale asupra climatului mental al unui popor răspîndit pe o arie atît de mare. Intelectualii urmau ideile etice şi filozofice susţinute de sofişti, cinici sau hedonişti, în vreme ce oamenii fără cultură şi superstiţioşi luau parte la cultele orgiastice şi magice, adorînd cîte un zeu la modă.

În vremea aceasta, grecii începuseră să pătrundă în viaţa politică a Italiei de sud şi a Siciliei, influenţa lor culminînd în timpul domniei regelui Pirus al Epirului (cca 307–272 a. Chr.). Roma începe să fie activ preocupată de problemele elenistice, după declaraţia de război făcută împotriva regelui Filip al V-lea al Macedoniei (domneşte între anii 221–179 a. Chr.), în special de ceea ce se petrecea în Grecia. Acest război — al treilea război macedonean (172–168 a. Chr.) — a pus capăt dinastiei Antigonizilor, reducînd Macedonia la patru republici ce plăteau tribut şi făcînd astfel ca Roma să devină putere cîrmuitoare în Balcani. În anul 16 a. Chr., Pompei (Caius Pompeius, 106–48 a. Chr.) este trimis de Roma în Cilicia pentru a porni războiul împotriva piraţilor; trei ani mai tîrziu, el intra în Siria, anexînd-o Romei.

Statul elenistic din Egipt, ameninţat de conflicte cu Siria, Macedonia şi Roma şi sfîşiat de neînţelegeri interne dinastice şi teritoriale, a avut sub Ptolemei o existenţă precară. După moartea lui Ptolemeu al VII-lea, în anul 116 a. Chr., regatul

a fost împărţit între cei trei fii ai săi, Ptolemeu al IX-lea, Ptolemeu al X-lea şi Ptolemeu Apion. Ptolemeu al IX-lea i-a dat Romei dreptul de a se amesteca în treburile interne din Egipt şi Cipru; fiul său, Ptolemeu al XII-lea, a convins Roma să-i recunoască suveranitatea. După moartea sa, în anul 51 a. Chr., Egiptul a fost lăsat prin testament celor doi urmaşi ai săi, Ptolemeu al XIII-lea, pe atunci în vîrstă de numai zece ani, şi Cleopatra, în vîrstă de şaptesprezece ani. Ptolemeu al XIII-lea moare în timpul invadării Egiptului de către Cezar, iar Cleopatra îl urmează pe acesta la Roma. După moartea lui Cezar, survenită în anul 44 a. Chr., Cleopatra se întoarce în Egipt împreună cu fiul ei avut cu Cezar, Ptolemeu al XV-lea, pentru a guverna împreună cu acesta. După eşecul triumviratului format din Cezar, Antoniu şi Octavian, Marc Antoniu (83–30 a. Chr.) şi Octavian (63 a. Chr.–14 p. Chr., devenit mai tîrziu împăratul August) îşi pecetluiesc alianţa prin căsătoria lui Antoniu cu sora lui Octavian, Octavia. Instalat acum în Egipt şi controlînd Estul, Antoniu o trimite curînd pe Octavia la Roma şi în anul 34 a. Chr. o încoronează pe Cleopatra regină a Egiptului; cei trei fii dăruiţi lui de Cleopatra au fost numiţi conducători ai regatelor satelite, fără însă a conduce efectiv. Înfrînţi în cele din urmă de trupele lui Octavian în anul 30 a. Chr., Antoniu şi Cleopatra se sinucid, punînd capăt atît dinastiei Ptolemeilor, cît şi ultimei dintre dinastiile elenistice din Alexandria.

Roma republicană şi imperială. Încă din secolul al VI-lea a. Chr., romanii s-au răsculat împotriva tiraniei monarhice, constituirea republicii făcîndu-se apoi lent, cu o putere împărţită între senat, adunări populare şi magistraţi. Cu vremea, spiritul pragmatic roman a inventat un sistem colegial cu doi consuli aleşi care conduceau împreună imperiul, vreme de un an.[24] Popor cu un profund respect pentru cîrmuirea legală, romanii au respectat onestitatea, dreptatea şi pietatea dînd dovadă de flexibilitate pragmatică, ce a făcut ca multe popoare să intre în sfera lor de influenţă.

Încă din timpul lui Alexandru, romanii au resimţit puternicul impact cu elenismul. Ideea grecească de educaţie (*paideia*), considerînd virtutea (*arete*) drept scop al educaţiei, marcase profund societatea romană. Romanii au învăţat de la greci şi arhitectura, ridicînd splendide temple, case, teatre şi băi publice. Mulţi cetăţeni, în special cei din clasa dominantă, erau bilingvi; vorbind greaca tot atît de bine ca latina, ei au introdus în cultura romană literatura, religia şi filozofia elenistică. Totuşi, ideea grecească de egalitate socială nu făcea parte din etica romană. E o ironie a istoriei că Roma şi-a pierdut forma republicană de guvernare tocmai cînd evenimentele politice mondiale o propulsaseră pe primul plan.

Am remarcat că la moartea lui Antoniu, Octavian, fiul adoptiv al lui Cezar, a rămas unicul stăpîn al Imperiului roman. Deşi a refuzat dictatura, el a controlat cu fermitate forţele armate şi finanţele naţionale cu ajutorul competent al ginerelui său, Agrippa (63 a. Chr.–12 p. Chr.). În anul 27 a. Chr., senatul i-a conferit titlul de „Augustus". Sub el, Roma a devenit un imperiu în deplinul înţeles al cuvîntului.

În calitatea sa de Cezar August, Octavian se afla în fruntea guvernului şi deţinea autoritatea supremă a forţelor armate. Era consul al Romei şi căpetenie a coloniilor şi provinciilor. Era preconsul al imperiului, adică stăpîn şi comandant al acestuia, titlu ce putea fi reînnoit la fiecare zece ani. În anul 12 a. Chr.

> el devine *pontifex maximus* (fusese de multă vreme ales de către toate colegiile de preoţi); în anul 8 a. Chr. ... a fost desemnat *pater patriae* („părintele patriei"), o distincţie deosebit de preţuită de el, deoarece presupunea că era pentru toţi romanii ceea ce era un *pater familias* pentru familia sa.[25]

În afara controlului exercitat asupra politicii şi a finanţelor, el manevra carierele senatorilor, făcînd din Italia puterea supremă a imperiului şi un exemplu pentru străini.

August voia să infiltreze în fiecare inimă de roman valorile şi virtuţile tradiţionale ale religiilor ancestrale. Intenţia lui era însă contracarată de atracţia exercitată asupra intelectualilor de şcolile filozofice greceşti, incluzînd stoicismul, neopitagorismul şi epicurismul, cît şi de atracţia emoţională resimţită de oamenii de rînd faţă de religiile de mistere din răsărit, religii aduse în ţară de către legiunile romane victorioase. Acestea includeau cultele privind Magna Mater, Cybela, Dionysos, Isis, Osiris şi Mithra. Cultul lui Mithra fascina deopotrivă tineretul şi oamenii simpli, deoarece el se

> imprima [mai mult decît] ordinea şi disciplina atît de dragi inimilor romanilor. Mai mult decît orice, el satisfăcea „dorinţa de o religie *practică*, o religie care să supună individul unor reguli de conducere şi să contribuie astfel la bunăstarea statului.[26]

Pentru a înfăptui planul pe care-l avea faţă de imperiul său, August urma sfatul căpătat în tinereţe:

> ... să adori puterea divină oriunde şi prin orice mijloace, potrivit tradiţiei strămoşilor noştri, şi să-i sileşti şi pe ceilalţi s-o cinstească. Urăşte şi pedepseşte pe toţi cei care încearcă să introducă inovaţii în această privinţă, nu numai pentru a fi plăcut zeilor..., ci şi din pricină că cei care introduc divinităţi noi îi conving pe mulţi să-şi schimbe gîndurile şi obiceiurile; şi din aceasta răsar conspiraţii, revolte şi intrigi.... Nu-i tolera pe atei şi pe magicieni... şi nu-i scăpa din ochi nici pe filozofi.[27]

August era dornic să redea viaţă religiei tradiţionale şi şi-a pus dorinţa în practică renovînd optzeci şi două de temple, construind nenumărate altare pentru Lari şi propagînd cultul zeiţei Roma, adică al personificării zeificate a cetăţii Roma şi a tuturor celor pe care ea îi reprezenta. Ştia că împăraţi decedaţi, cum fusese Alexandru cel Mare, erau ridicaţi la rangul de zei, atît de greci, cît şi de romani, şi că, după moartea sa, va fi şi el zeificat. Dar judecînd după cinstirea adusă

împăratului încă din viață, practică pe care August o încurajase (în coloniile din Asia, Siria, Spania și Galia, dar pe care nu îndrăznise s-o sprijine la Roma), istoricii presupun că August se considera o ființă supraomenească, privind noua religie ca fiind piatra fundamentală a Imperiului roman.

Este cazul să amintim aici relațiile instabile dintre August și evrei. Roma a început să aibă de-a face cu evreii în momentul cînd a încurajat sentimentele acestora împotriva Seleucizilor și revolta Macabeilor, dar chiar și atunci mai dăinuiau anumite tensiuni, deși acestea fuseseră atenuate de ajutorul dat de evrei lui Cezar, în timpul campaniei lui împotriva lui Ptolemeu. Evreii au fost indignați cînd Marc Antoniu i-a acordat Cleopatrei suveranitatea asupra Palestinei, dar acest sentiment antiroman a dispărut cînd Octavian i-a înfrînt în lupta de la Actium, în anul 33 a. Chr. La scurtă vreme după moartea lui Irod din Iudeea, s-au ivit noi tensiuni în momentul cînd procuratorul roman a încercat să impună evreilor monoteiști din Palestina cultul zeiței Roma și al împăratului; dar pragmaticul August a folosit constrîngerea cu înțelepciune. Politica sa tolerantă i-a apărat la început pe creștinii evrei, dar, pe măsură ce tot mai mulți neevrei se converteau la creștinism și creștinismul se dezvolta din iudaism ca o credință independentă, problema cultului împăratului devenea din ce în ce mai importantă pentru el, iar toleranța lui a început să scadă.

August a acceptat premisa tradițională a romanilor că în oamenii excepționali rezidă calități divine: Cezar, tatăl său adoptiv, a fost privit de mulți ca *deus similimus*, mai ales după moartea sa; atît Marc Antoniu, cît și Alexandru cel Mare au cerut să fie zeificați încă din timpul vieții. Totuși, spre deosebire de Alexandru, care simțea o înflăcărată chemare pentru a înfăptui universalismul și acel *oecumene* prin unirea grupurilor etnice și rasiale, August nu avea nici convingeri personale și nici vreo înclinare politică spre idealuri democratice și universalism. În problemele ce priveau

atît imperiul, cît şi societatea, el avea o atitudine ierarhic elitistă, considerînd că superioritatea Italiei asupra celorlalte colonii latine şi elenistice este un lucru de la sine înţeles.

August este o fiinţă religioasă şi politică totodată. Îi plăcea titlul de „Augustus" cu implicaţiile sale de sanctitate; iar în calitatea sa de *pontifex maximus*, se ocupa de toate problemele religioase — şi acestea constituiau temelia imperiului. Din punct de vedere politic, el nu dorea să fie un dictator, deşi respecta legalitatea şi puterea acelor *princeps*, aşa cum fuseseră ele formulate de Cicero. Geniul său politic stă în abilitatea de a controla complexul mecanism administrativ şi de a construi un imperiu durabil pe temelia pusă de Alexandru. Imperiul roman s-ar fi împărţit în două înainte de firescul său declin, dar *Pax Romana*, sprijinită de lege şi apărată cu abilitate, a permis popoarelor din diferite grupuri etnice, rasiale, culturale şi geografice să trăiască împreună, timp de aproape două secole, în relativă pace şi armonie. Mai mult, Imperiul roman a fost cel care a permis apostolului Pavel să-şi afirme concepţia creştină despre unitatea omenirii, nefăcînd nici o deosebire între „elin sau evreu, barbar sau scit, rob sau om liber..."; cînd apoi, cu îndreptăţire sau nu, creştinismul a căutat să aibă bogăţie, putere şi prestigiu în această lume, Roma a dat două modele semnificative — cel dezvoltat de papalitatea occidentală şi cel dezvoltat de cezaro-papalitatea din răsărit.

După moartea lui August, survenită în anul 14 p. Chr., au urmat patru succesori, înrudiţi cu el prin naştere sau căsătorie. Tiberiu (domneşte între anii 14–37), un militar destoinic, dar un conducător de stat mediocru, este cunoscut în primul rînd pentru faptul că Isus Cristos a murit în timpul domniei lui. Caius (domneşte între anii 37–41), al cărui tată era nepotul lui Tiberiu, a fost un tiran imbecil. Claudiu I (domneşte între anii 41–54), unchiul lui Caius, a făcut mult pentru a centraliza birocraţia guvernamentală şi a-şi întinde imperiul pînă în Marea Britanie. Nero (domneşte între anii 54–68) a fost fiul Agrippinei, stră-strănepoată a lui August,

avut de aceasta dintr-o căsătorie anterioară căsătoriei ei cu Claudiu I. Este cunoscut pentru mîrşăviile sale, ucigîndu-şi cu cruzime soţia, mama şi pe preceptorul său, Seneca. O dată cu sinuciderea lui Nero, dinastia Iulio-Claudică, coborîtoare din August, ia sfîrşit. Cam în aceeaşi perioadă, imperiul se găseşte confruntat cu o criză religioasă provocată de agitaţiile evreilor şi ale creştinilor.

Dinastia Flaviană urmează dinastiei Iulio-Claudice, cu urcarea pe tron a lui Vespasian, în anul 69 p. Chr. Vespasian a fost cunoscut pentru reformele sale economice foarte severe, care implicau şi impozitul pe cap de locuitor aplicat evreilor. Scurta domnie a fiului său, Titus (între anii 79–81), a fost marcată în special de distrugătoarea erupţie vulcanică ce a acoperit complet oraşul Pompei. Dinastia Flaviană ia sfîrşit o dată cu asasinarea fratelui mai tînăr al lui Titus, Domiţian (domneşte între anii 81–96). Următorii optzeci şi patru de ani, în timpul cărora au domnit Nerva (96–98), Traian (98–117), Hadrian (117–138), Antoninus Pius (138–161) şi Marc Aureliu (161–180), sînt ani relativ liniştiţi.[28]

Imperiul s-a întins cu deosebire sub Traian, existînd o tendinţă generală de romanizare a părţii sale occidentale. Politica lui Hadrian, garantînd cetăţenia şi înfiinţînd oraşe de frontieră, a făcut mult pentru civilizaţia imperiului. Cea mai mare parte din domnia lui Marcus Aurelius a fost consacrată apărării imperiului împotriva barbarilor şi a parţilor. Fiul său, Commodus (domneşte între anii 180–192), un tiran iubitor de plăceri, a fost asasinat. În această vreme, Roma devenise centrul sclavilor şi al celor născuţi liberi, care migrau dintr-o parte în cealaltă a imperiului. Deoarece sprijinul dat de împărat culturii greceşti limita învăţarea limbii greceşti numai la intelectuali, pînă şi oraşele elenistice au resimţit puternicul impact al romanizării.

Această tendinţă către romanizare a stimulat interesul pentru retorica şi literatura latină. Stoicismul a continuat să fie filozofia cu cea mai mare influenţă, aşa cum se vede din scrierile lui Seneca şi ale lui Marcus Aurelius. Din punct de

vedere religios, erau tolerate toate felurile de culte şi de combinaţii de culte, atîta vreme cît poporul venera zeii statului şi persoana împăratului. Iudaismul era admis ca religie etnică. Dar creştinismul, care în timpul dinastiei Flaviene rupsese legăturile cu rădăcinile sale evreieşti, era suspect din pricina lipsei oricărei legături rasiale sau naţionale.

Primele secole ale Imperiului roman marchează începutul problemelor religioase. Exemplul cel mai elocvent a fost Philon Iudeul (cca 20 a. Chr.–50 p. Chr.) din Alexandria, care a încercat să pună de acord doctrina principală din scripturile ebraice cu ideile lui Platon. Apologeţii creştini din secolul al II-lea au învăţat foarte mult din felul în care Philon a folosit tradiţia alegorică grecească şi au încercat să arate similitudinile dintre umanismul şi cosmopolitismul greco-roman şi cel creştin.

Dinastia Severiană, care a domnit între anii 193–235 p. Chr., a început cu Septimius Severus, un tripolitan romanizat din nordul Africii, căsătorit cu o siriană. Această dinastie a adus îmbunătăţiri în administraţie, jurisprudenţă, acordînd cetăţenia romană popoarelor care trăiau în zonele de la periferia imperiului. Cel mai important eveniment din această perioadă a fost instalarea puternicei dinastii persane a Sasanizilor, în anul 232 p. Chr.

O dată cu asasinarea ultimului împărat din dinastia Severiană, în anul 235, imperiul intră într-o perioadă de treizeci şi cinci de ani de anarhie militară şi descompunere, la care se adaugă invaziile barbare în apusul imperiului şi tulburările provocate de Sasanizi în răsăritul lui. Înainte de acest haos, religia creştină se afla într-o perioadă de continuă dezvoltare, marcată de personalitatea unor oameni cu o influenţă trainică: Clement din Alexandria (cca 150–215), Origene (cca 185–254) şi Ciprian (cca 205–258). Cu toate acestea, este adevărat că:

dispariţia marilor stiluri lirice şi poetice, fosilizarea învăţămîntului care se baza numai pe retorică (*paideia*) şi importanţa tot

mai mare a literaturii polemice religioase şi filozofice, atît pentru păgîni cît şi pentru creştini, constituiau trasăturile fundamentale care prefigurau, încă din secolul al III-lea, viaţa intelectuală din ultima perioadă a imperiului.[29]

Reorganizarea imperiului a fost întreprinsă, din anul 270 şi pînă în anul 284, de către un grup de împăraţi generali, dar întemeietorul ultimului Imperiu roman a fost Diocleţian (domneşte între anii 284–305). În pofida tetrarhiei create de el, Diocleţian a luat toate hotărîrile politice importante. El a sporit numărul provinciilor, grupîndu-le în douăsprezece dioceze, şase în apus şi şase în răsărit. Guvernarea sa a încurajat ambiţiile politice ale însetaţilor de putere, aşa încît şapte împăraţi s-au luptat, unul împotriva celuilalt, pînă în anul 307. Moartea naturală şi asasinatul au lăsat, în cele din urmă, doi împăraţi în apus şi doi în răsărit — unul din cei doi împăraţi din apus fiind Constantin, care, în scurtă vreme, îl atacă şi îl învinge pe rivalul său. El se aliază cu unul din regii din răsărit, Liciniu, şi împreună îl atacă pe Maximus Dias, rivalul lui Liciniu. În această campanie, Constantin şi Liciniu au fost ajutaţi de creştinii din răsărit, cărora le-au garantat toleranţa religioasă prin Edictul de la Milano. În anul 316, Constantin şi Liciniu, în luptă pentru puterea supremă, pun capăt alianţei lor. Liciniu a fost executat în anul 324, iar Constantin şi-a păstrat titlul de *pontifex maximus*, comportîndu-se cu seriozitate în această calitate, ca un monarh *cezaro-papal*.

În ceea ce priveşte motivaţia religioasă ce a stat la baza „convertirii" la creştinism a lui Constantin, opiniile sînt foarte diferite. El s-a numit singur atît „noul August", cît şi „cel de al treisprezecelea apostol", avînd misiunea să creştineze imperiul. La Conciliul de la Niceea, Constantin a avut un rol activ, în care se amestecau interesele religioase şi politice, deşi este puţin probabil că el ar fi înţeles complicatele probleme teologice cuprinse în dezbaterea despre natura lui Cristos. Momentul său cel mai însemnat a fost

întemeierea oraşului Constantinopol, denumit „Noua Romă", consacrat în anul 330, cu şapte ani înainte ca împăratul Constantin să fi primit botezul pe patul de moarte. În ultimii zece ani ai vieţii sale, Constantin a iniţiat reforme financiare şi militare, a întărit apărarea pe frontul de apus şi, în anul în care a murit, plănuia atacarea Persiei. Au urmat lupte îndîrjite pentru putere şi certuri pentru succesiune între copiii şi nepoţii săi, iar cu moartea prematură a lui Iulian (domneşte între anii 361–363), dinastia lui Constantin ia sfîrşit.

Imperiul roman se confruntă apoi în interior cu grave intrigi politice şi religioase, cu ameninţarea tot mai mare venind din partea atacurilor barbare de la graniţele apusene şi cu invazia hunilor, care trecuseră Volga în anul 374. Unul din regii cei mai influenţi din această perioadă a fost Teodosiu I, originar din Spania, care a domnit între anii 379–393. Edictul său dat la Salonic, confirmat în anul 381, proclama faptul că episcopul de Roma recunoscuse dogmele Conciliului de la Niceea şi făcea din aceste dogme religia întregului imperiu. Pe patul de moarte, Teodosiu a lăsat ca moştenire Roma de răsărit fiului său adolescent, Arcadius, iar Roma de apus fiului său Honorius, în vîrstă de zece ani, întărind astfel diviziunea imperiului. Cunoscînd lipsa unei autorităţi unificate, conducătorul vizigoţilor, Alaric, a ocupat în anul 395 Moesia şi Tracia, iar în anul 397 Macedonia şi Grecia. Situaţia în apus era tot atît de haotică. Aşa cum subliniază Pareti:

> În anul 405, Alaric şi goţii săi au coborît către Mediolanum... Între 405 şi 406... o altă armată gotică a ajuns la Florentia... Dar, în anul 406, cu hunii care-i împingeau din spate şi care pătrunseseră în Panonia, vandalii, alanii şi quadii au invadat Galia, pătrunzînd pînă în Spania, iar în 407, picţii şi scoţii din insule, împreună cu saxonii din Germania, au ocupat Britania, iar Roma nu le-a putut opune nici un fel de rezistenţă... Punctul cel mai de jos din istoria Imperiului de Apus a fost atins în anul 410, cînd Alaric a luat cu asalt Roma, jefuind-o timp de trei zile.[30]

Imperiul roman de Apus a dus o existență lipsită de importanță și formală timp de mai bine de o jumătate de secol, mai întîi sub hegemonia triburilor germanice, iar apoi, cînd ultimul împărat, Romulus Augustus, a fost detronat în anul 476, sfîrșitul oficial al Imperiului roman de Apus abia dacă a fost remarcat.

Spre deosebire de Imperiul de Apus, Imperiul de Răsărit a supraviețuit pînă cînd a fost absorbit de către turcii otomani în imperiul lor, la mijlocul secolului al XV-lea. Din pricina pretenției împăraților din Imperiul roman de Răsărit de a fi și papi și cezari, pretenție acceptată mai mult sau mai puțin de majoritatea creștinilor din răsărit, Imperiul de Răsărit nu a fost în mod constant supus luptelor pentru putere dintre biserică și stat care au frămîntat permanent Imperiul de Apus. Roma de Răsărit avea partea ei de controverse religioase care o divizau, caracterizate de ereziile monofizite, axate pe problema dacă natura divină a lui Cristos o excludea pe cea umană, și controversa iconoclaștilor, pentru care cultul icoanelor nu era justificat. Mai mult, începînd cu secolul al VII-lea, Imperiul de Răsărit era direct expus provocării constituite de noua religie a islamului.

Relația dintre Roma de Răsărit, creștinătatea din Apus și comunitatea islamică, așa cum este ea exprimată în Cruciade, necesită mai mult decît o simplă explicație. Ne-am putea imagina că experiența romană din Răsărit, cu baza ei elenistică, cu bogatele ei contacte cu atîtea culte din Mediterană și din Răsărit și cu directul ei contact cu islamul ar putea aduce o contribuție la discuția despre unitatea omenirii. Cu toate acestea, istoria Imperiului de Răsărit nu i-a atras pe cercetători pînă în epoca modernă, cînd filozofii și teologii ruși emigrați și stabiliți la Paris au început să reflecteze la problemele acestei istorii. Încă mai primim de la vechea tradiție romană mărturia acelei viabilități limitate a faimoasei *Pax Romana*, bazată pe acceptarea legii sub o conducere unificată, în beneficiul unei vieți comune și al bunăstării omenirii.

CONCEPŢIA CREŞTINĂ

Deoarece începem discuţia despre creştinism, aş vrea să subliniez că scopul nostru nu este acela de a studia vreo religie sau cultură cu deosebire, ci de a reflecta asupra a ceea ce are de spus despre unitatea omenirii fiecare din aceste tradiţii. Deşi sper ca prezenta lucrare să fie citită de credincioşi creştini, sper ca ea să fie citită şi de oameni de alte religii — deoarece noi toţi, creştini şi necreştini, trebuie să trăim împreună. Este foarte important pentru membrii fiecărei credinţe religioase să ştie cum priveşte religia lor alte religii.

Cred că H. Richard Niebuhr avea dreptate cînd afirma că fiecare religie are o semnificaţie „interioară" şi una „exterioară".[31] Pe aceste două semnificaţii ne concentrăm în acest volum. Cei mai mulţi dintre creştini sînt de acord cu definiţia Sfîntului Augustin privind semnificaţia interioară a creştinismului: adică istoria creştinismului este tot atît de veche ca şi istoria neamului omenesc şi numai denumirile ei au fost adăugate o dată cu venirea lui Isus Cristos. Mulţi creştini pioşi sînt tentaţi să creadă că semnificaţia exterioară a creştinismului — dacă ea există — trebuie să meargă în paralel cu semnificaţia interioară. Mai mult, ei compară adesea semnificaţia interioară a creştinismului cu cea exterioară a altor religii sau suprapun propria lor înţelegere despre semnificaţia interioară a creştinismului peste alte credinţe, ca fiind singurul adevăr al „evangheliei".[32]

Cum să începem să explorăm semnificaţia interioară şi cea exterioară a creştinismului? Am putea s-o introducem, împreună cu credinţe similare, într-o categorie mai largă — de exemplu, cu budismul şi islamul, considerate „religii întemeiate". Vieţile întemeietorilor budismului şi islamismului, Gautama Buddha şi profetul Mohamed, reprezintă nişte experienţe unice şi ele au devenit, pentru discipolii lor, nucleul semnificaţiei interioare. Însă vieţile lui Buddha şi Mohamed urmează o schemă foarte asemănătoare, adică

înțelesul exterior, fiecare întrupînd o anume harismă însoțită de un dezvoltat sens la misiunii. În lucrarea sa *Die Formgeschichte des Evangelium*, Martin Dibelius compară poveștile miraculoase din budism și creștinism și găsește asemănări izbitoare. El propune teoria construită de „legea analogiei biografice" care susține că „la bază trebuie să se găsească o idee constantă privind viața unui om sfînt... Viitoarea lui chemare este anunțată încă din tinerețe și în același mod sfîrșitul lui își aruncă umbrele. Puterile divine sînt întotdeauna gata să-l ajute, cînd el se află în dificultate, și să-i proclame meritele."[33]

Analogia biografică este asociată cu percepția credinciosului asupra originii religiei întemeiate. Deoarece, potrivit semnificației interioare a religiei, credincioșii acceptă adesea că întemeietorul a atras un grup de discipoli care, așa cum spune Wach, erau „legați împreună printr-o experiență religioasă comună a cărei natură este revelată și interpretată de către întemeietori."[34] Acești discipoli au în general două roluri: 1) erau tovarăși ai întemeietorului de religie și 2) erau interpreți sau apostoli pentru ceilalți adepți, în special pentru cei care nu avuseseră contact direct cu întemeietorul. Comunitatea discipolilor se dezvoltă de obicei într-o frăție mai amplă, care devine apoi o organizație religioasă sau ecleziastică.

Cei care se ocupă de realitățile sociale ale semnificației exterioare a religiilor întemeiate, ca anexe ale preocupării lor pentru semnificația interioară, văd totuși adesea acest proces de dezvoltare a grupurilor religioase în sens invers. De exemplu, alcătuirea de grupuri religioase precede acceptarea „miturilor de întemeiere", în special a miturilor despre întemeietori. E.J. Thomas argumentează cu mult simț logic că budismul nu a început „cu o doctrină, ci cu formarea unei societăți supuse unor anumite reguli", astfel încît „a începe să analizăm doctrina fără să examinăm mai întîi comunitatea și împrejurările în care ea a luat naștere ne va duce, după toate probabilitățile, la rezultate cu totul arbitrare."[35] Trebuie să

fim la fel de deschişi faţă de procesele istorice alternative privitoare la originea şi dezvoltarea comunităţii creştine, cît şi faţă de religia întemeiată în jurul căreia a evoluat aceasta.

Religiile întemeiate sînt în general de acord că, în ceea ce priveşte coeziunea lor, aceasta depinde de trei puncte majore, care includ învăţăturile originale ale religiei, tradiţia comunităţii religioase şi experienţa religioasă imediată a fiecărui membru. Cei care sînt în primul rînd interesaţi de semnificaţia interioară au tendinţa să accentueze unul din aceste trei puncte în detrimentul celorlalte. Pe de o parte, există printre creştini cei care susţin supremaţia Bibliei, folosind-o ca termen de comparaţie pentru a aprecia atît tradiţia comunităţii, cît şi experienţele religioase individuale imediate. Fundamentalismul biblic cuprinde extrema dreaptă a acestei orientări.

Pe de altă parte, există cei care văd Biblia ca fiind o parte a unei tradiţii mai largi, mai cuprinzătoare, care a creat Biblia acceptînd-o în canoanele tradiţiei; tradiţia este mai fundamentală decît scriptura. Aceşti oameni cred că numai tradiţia poate să dea certificate de autenticitate sau să respingă experienţele religioase imediate ale membrilor. Criticile aduse acestei poziţii demonstrează că atît clerul, cît şi credincioşii practicanţi, fie ei romano-catolici sau protestanţi, cad adesea într-un astfel de tradiţionalism greşit.

În sfîrşit, mai sînt aceia — şi se pare că astăzi numărul lor este din ce în ce mai mare — care subordonează atît Biblia cît şi tradiţia experienţei religioase imediate. Mulţi tineri cred că ei nu pot accepta doctrina creştină numai pe baza tradiţiei şi nici nu acceptă anumite tradiţii numai pe baza unui precedent biblic. Doctrina şi tradiţia capătă un înţeles pentru oamenii moderni numai cînd ele pot fi atestate de o experienţă imediată şi pot fi exprimate într-un limbaj adecvat. D.D. Williams formulează astfel această problemă, dincolo de renaşterea teologică contemporană în lumea creştină: „Ce anume există în credinţa creştină care *ne dă o asemenea*

înţelegere faţă de noi înşine, încît ne face să ne afirmăm loialitatea faţă de Dumnezeu dincolo de toate splendidele şi atît de vremelnicele valori ale civilizaţiei noastre?"[36]

Spre deosebire de cei care subliniază unul din cele trei puncte, dintr-un sens al semnificaţiei interioare, alţii, din pricina unei preocupări esenţiale faţă de semnificaţia exterioară, au tendinţa de a le aşeza pe acelaşi plan, refuzînd să accepte ideea că unul dintre ele ar fi mai important.

Din punct de vedere istoric, sărbătoarea Coborîrii Duhului Sfînt este privită ca naşterea bisericii creştine. Potrivit *Faptelor Sfinţilor Apostoli*, cariera religioasă a lui Isus se sfîrşeşte tragic pe Golgota, cu adepţii săi care-i abandonează învăţăturile, lăsînd numai o mînă de credincioşi descurajaţi, întrebîndu-se asupra sensului acestor întîmplări. Biserica s-a născut datorită miraculoasei iniţieri făcute de Sfîntul Duh: „Şi din cer, fără de veste, s-a făcut un vuiet, ca de suflare de vînt ce vine repede" şi au apărut „limbi ca de foc" care s-au aşezat pe oameni şi „s-au umplut toţi de Duhul Sfînt şi au început să vorbească în alte limbi" (Fapte, 2, 3–4).

Oamenii interesaţi de semnificaţia exterioară a creştinismului se confruntă cu sarcina dificilă de a descifra semnificaţia interioară din *Faptele Sfinţilor Apostoli*. Ceva foarte important s-a întîmplat în ziua Cincizecimii, ceva ce poate fi comparat cu Ieşirea, dar sciitorii Bibliei, evrei şi creştini, n-au reuşit să găsească limbajul adecvat naturii experienţelor lor. Aici, tensiunea dintre evenimentele religioase şi evenimentele istorice se repetă în relaţia complexă dintre semnificaţia interioară şi cea exterioară a religiilor. Ne-ar putea fi de ajutor dacă am încerca să descoperim semnificaţia interioară din *Faptele Sfinţilor Apostoli*.

În primul rînd, *Faptele Sfinţilor Apostoli* afirmă că biserica creştină nu este numai o simplă societate de oameni cu vederi apropiate, atraşi de învăţăturile lui Isus din Nazaret. Mai degrabă, avînd convingerea continuităţii dintre comunitatea ebraică şi cea creştină, *Faptele* zugrăvesc biserica creştină ca fiind „refacerea regatului lui Israel". În continuare, autorul

pretinde că noţiunea ebraică *kahal* (în greceşte *ekklesia*) înseamnă atît adunarea poporului (I Regi, 8, 14; 12, 3), cît şi comunitatea religioasă. El notează cu grijă că cei doisprezece apostoli au fost adunaţi şi însărcinaţi să fie reprezentanţii congregaţiei lui Yahweh. Aşa cum interpretează Gerardus van der Leeuw: „Cei doisprezece erau discipoli, dar înainte de toate ei erau oameni din popor, adevăratul Israel, iar evenimentele din ziua Cincizecimii revarsă harul Sfîntului Duh asupra discipolilor, în calitatea lor de adunare a poporului."[37] Comunitatea creştină este înţeleasă ca o fuziune între legămîntul sacru cu Dumnezeu şi legătura fraternă dintre membrii grupului.

Mai departe, ziua Cincizecimii relevă legătura paradoxală dintre legămînt şi comunitate. *Faptele Sfinţilor Apostoli* acceptă înţelegerea ebraică istorică a celor două aspecte ale lui Dumnezeu: rolul său ca stăpîn transcendental al istoriei şi prezenţa sa imanentă în comunitatea umană ebraică. Aşa cum apreciază J. Muilenburg: „Dumnezeu este DOMNUL comunităţii, dar, într-un sens, face parte şi el din această comunitate. El participă activ la viaţa ei, păstrează relaţiile cu ea şi îşi asumă responsabilitatea celui care are un legămînt cu poporul său."[38]

Mai mult, Petru declară că Isus este împlinirea noului legămînt universal, proorocit de Ioil: „Dar după aceea, vărsa-voi Duhul Meu peste trupul... Şi vă voi arăta semne minunate în cer şi pe pămînt" (Ioil, 3, 1, 3). Totuşi, Petru predică şi el: „Cu siguranţă să ştie deci toată casa lui Israel că Dumnezeu, pe Acest Iisus pe care L-aţi răstignit, L-a făcut Domn şi Hristos" (Fapte, 2,36). *Faptele* subliniază că această comunitate creştină, continuarea logică şi neîntreruptă a comunităţii religioase ebraice, este poporul lui Dumnezeu în sens spiritual şi Trupul lui Cristos în sens istoric. Acest lucru implică o nouă fuziune între legămînt şi comunitate.

Potrivit cu înţelegerea creştină paradoxală a conceptului de unitate a omenirii, pe de o parte noul legămînt este deschis tuturor oamenilor provenind din culturi diferite —

dincolo de lumea mediteraneană, elenistică şi evreiască — iar, pe de altă parte, noul legămînt confirma afirmaţia lui Pavel: „Iar, dacă voi sînteţi ai lui Hristos, sînteţi deci şi urmaşii lui Avraam, moştenitori după făgăduinţă" (Gal. 3,29). Ziua Cincizecimii înseamnă contrariul legendei Turnului Babel care a împrăştiat şi împărţit lumea în naţiuni, culturi, neamuri şi limbi. Neamului omenesc i se dă prilejul să fie din nou unit, ca un singur tot, datorită intervenţiei lui Dumnezeu care este Domnul istoriei şi o prezenţă imanentă în întreaga comunitate umană.

Deoarece creştinismul a apărut ca un grup spiritual în cadrul iudaismului, primele scrieri creştine erau scrise în ebraică sau traduse în greacă, Septuaginta. Pe măsură ce comunitatea creştină se consolida, ea a adunat diferite scrieri pentru a fi citite în public, incluzînd scrisorile lui Pavel către galateni, romani şi corintieni, scrisorile din tradiţia celui de al doilea Pavel, cum ar fi a doua scrisoare către tesalonicieni, Evangheliile şi scrisorile Sfîntului Apostol Ioan. Aceste texte care cuprind Noul Testament şi scripturile ebraice, adică Vechiul Testament, au fost curînd privite ca texte creştine, esenţiale pentru mîntuire. După anul 450 p. Chr., cele două Testamente au devenit canonul, un termen ce reflectă statutul lor special şi rolul lor în mîntuirea creştină.

Nu putem descrie aici dezvoltarea istorică a comunităţii creştine, dar putem face o apreciere succintă a primei faze a bisericii creştine.

1. Comunitatea creştină, deschisă faţă de ideea de omenire creată de acelaşi autor divin fără discriminare, dar legată de comunitatea religioasă ebraică, alege numai acele învăţături ale lui Isus şi acele scrieri ale lui Pavel care sînt în acord cu orientarea ei; ea respinge Evanghelia lui Toma şi alte scrieri care iau o poziţie diferită.

Evangheliile sinoptice diferă în privinţa unor detalii despre viaţa lui Isus, dar sînt de acord cu punctul central ebraic referitor la viaţa şi învăţătura sa. El a fost circumcis şi prezentat Domnului în templul din Ierusalim. Părinţii şi tovarăşii

lui erau toţi evrei şi nu există nici o indicaţie că el ar fi vrut să instituie o religie diferită de cea a strămoşilor săi. Se ducea cu regularitate la sinagogă. Mentalitatea sa religioasă se baza pe premisele istorice ale comunităţii religioase ebraice: făgăduiala făcută de Dumnezeu, răspunsul dat de evrei lui Dumnezeu, relaţia de legământ şi Pământul făgăduinţei, adică Împărăţia lui Dumnezeu.

Misiunea lui Isus nu era aceea de a reface independenţa politică a regatului lui David, ci de a reface comunitatea legată prin legământ. El ştia că nu a fost „trimis decît către oile cele pierdute ale casei lui Israel" (Matei, 15,24) şi a înţeles semnificaţia unei comunităţi legate prin legământ în sensul eshatologic şi nu în cel biologic tradiţional sau genetic. Vedea istoria comunităţii ebraice din timpul lui Avraam ca o dezvoltare pe spirală a dramei ascunse a mîntuirii. Relatările din Evanghelie referitoare la viaţa lui Isus urmează modelul vieţii atît a lui Avraam, cît şi a lui Iacov, incluzînd şi temele din Ieşire şi din captivitatea în Babilon. Ele încep cu făgăduiala făcută de Dumnezeu prin Buna Vestire şi continuă cu confirmarea naturii divine a lui Isus, la botez. Credinţa sa este pusă la încercare în pustietate; iar el primeşte sarcina de a servi drept slujitor şi martor al Domnului faţă de toţi oamenii; se duce la sinagoga din Nazaret pentru a-şi începe misiunea publică (Luca, 4, 16–19).

Cum a înţeles Isus semnificaţia sfîrşitului său? Parabola fiului risipitor ne furnizează o explicaţie cînd se spune că Isus va fi „reînviat" ca Fiu al lui Dumnezeu, la fel cum, în Biblia ebraică, Iacov trece rîul şi devine Israel: amîndoi îşi găsesc împlinirea vieţii sau Pământul făgăduinţei. Acest portret al lui Isus, ca noul Israel, îl găsim în Evanghelii, mai ales în Evanghelia lui Marcu. Isus nu este un rege triumfător; el este slujitorul ce suferă de-a lungul întregii sale vieţi.

Evanghelia după Marcu împleteşte cu ingeniozitate două interpretări privind viaţa lui Isus. Prima interpretare este cea a discipolilor, după care Isus este trimisul lui Dumnezeu

pentru lucrarea sa puternică: „... iertate îţi sînt păcatele tale" deoarece „să ştiţi că putere are Fiul Omului a ierta păcatele pe pămînt..." (Marcu 2, 5,10). În viziunea pe care o au cu prilejul Schimbării la Faţă, discipolii surprind o idee din lucrarea lui Dumnezeu, potrivit căreia un nou legămînt, mai mare decît profeţia lui Ilie şi Tora lui Moise, avea să vină prin Isus.

A doua concepţie se referă la Isus ca slujitor ce suferă. Cum moartea i se apropie, el este îndurerat: „Întristat este sufletul meu..." Dar apoi, aşa cum Iacov decide să treacă rîul, şi Isus cutează să meargă mai departe: „A sosit ceasul... Sculaţi-vă să mergem." Totuşi, pe cruce strigă: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce m-ai părăsit?" (Marcu, 15,34). Aceste două teme — Isus ca slujitor ce suferă (noul Israel) şi Isus prin care se revelează lucrarea dumnezeiască de mîntuire — sînt unite în scena de pe cruce prin cuvintele centurionului: „Cu adevărat, omul acesta este Fiul lui Dumnezeu!" (Marcu, 15,39). Concepţia primei comunităţi creştine despre Isus urmează tema ebraică: făgăduiala lui Dumnezeu este dată lui Isus: credinţa lui Isus este pusă la încercare; Dumnezeu şi Isus intră într-o relaţie de Tată-Fiu; după ce Isus suferă şi este răstignit, el este înviat. Din punctul de vedere al discipolilor, făgăduiala lui Dumnezeu este primită prin Isus: credinţa lor este pusă la încercare, li se dă un nou legămînt; şi ei primesc Duhul Sfînt.

2. Membrii primei comunităţi creştine din Palestina — lipsiţi total de învăţătură, săraci şi fără influenţă — au fost probabil evrei tradiţionali, monoteişti înfocaţi, cu un profund respect faţă de legea evreiască (Tora). Erau uimiţi de învăţătura lui Isus care spunea că semnificaţia Torei depăşeşte respectarea regulilor şi riturilor religioase tradiţionale, deoarece ea dă un cadru în care *fiecare* fiinţă omenească, nu numai urmaşii lui Avraam, poate să aibă un contact imediat şi direct cu Dumnezeu. „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău... Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi. *În aceste două porunci se cuprind toată Legea şi proorocii*" (Matei, 22, 37–40; Marcu, 12, 30–31, sublinierea îmi aparţine). „Sîmbăta a fost

făcută pentru om, iar nu omul pentru sîmbătă" (Marcu, 2, 27). Potrivit acestui principiu, Samariteanul — un străin — care are milă de victima unei tîlhării este mai aproape de dreapta credinţă decît preotul care îndeplineşte preceptele Torei, dar nu acordă atenţie omului bătut (compară cu Luca, 10, 25–37).

În ceea ce priveşte autoritatea religioasă, discipolul Petru a fost un purtător de cuvînt din pricina convertirii lui de la legea tradiţională la afirmarea sufletului individual. El crede că Isus întruchipează culmea făgăduinţelor lui Dumnezeu aşa cum au fost ele revelate poporului evreu, ca reprezentant al întregii omeniri, dar nu crede că Isus are intenţia să pornească o nouă religie (Fapte, 2, 30–31). Dialogul lui Petru cu Dumnezeu, în timp ce el se afla în transă, la Iope, este un exemplu al chinului ce frămînta spiritul primei comunităţi creştine. „Nicidecum, Doamne, căci niciodată n-am mîncat nimic spurcat şi necurat." Atunci, vocea îi spune: „Cele ce Dumnezeu a curăţit, tu să nu le numeşti spurcate" (Fapte, 10, 14–15). Petru vorbeşte în numele multor palestinieni care, din punct de vedere emoţional, erau legaţi de exigenţele exterioare ale legii, în vreme ce, din punct de vedere intelectual, erau legaţi de semnificaţia legii aşa cum era ea explicată în învăţăturile lui Isus.

3. Autoritatea religioasă, trecerea de la lege la sufletul omului, şi orientarea religioasă, trecerea de la cadrul limitat evreiesc la cel universal, mai larg, petrecută în sînul primei comunităţi creştine, au fost întărite de Apostolul Pavel, conştient că este, în acelaşi timp, un evreu elenistic şi un cetăţean roman. După cum spune în scrisoarea sa către Filipeni (3,5), el era un evreu grec; „la opt zile, am fost tăiat împrejur; sînt din neamul lui Israel, din seminţia lui Veniamin, evreu din evrei, după lege fariseu." Este greu să corelăm datele contradictorii despre viaţa lui. În *Faptele Sfinţilor Apostoli* ni se spune că Pavel a fost crescut în Ierusalim, la picioarele lui Gamaliel, şi că se afla la Ierusalim ca martor la executarea lui Ştefan; dar în scrisoarea sa către Galateni, el subliniază că după convertirea lui era „după faţă necunoscut Bisericilor

lui Hristos celor din Iudeea" (Galat., 1, 21). De asemenea, nu sîntem siguri dacă ceea ce se povesteşte în *Fapte* despre dramatica întîlnire a lui Pavel cu Cristos pe drumul Damascului este un fapt istoric sau o legendă. După cum spune însuşi Pavel, el nu s-a întîlnit niciodată cu Isus sau discipolii lui înainte de convertire. Potrivit scrisorii către Galateni 1, 11–12, el spune: „... Pentru că nici eu n-am primit-o de la om, nici n-am învăţat-o, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos."

Pentru prima comunitate creştină, Pavel a fost o figură controversată. El a predicat mai ales evreilor elenizaţi din diaspora şi neevreilor, încercînd să-l prezinte pe Isus ca fiind personificarea veştii celei bune pe care Dumnezeu o făgăduise comunităţii ebraice. El afirmă că „prin Acesta vi se vesteşte iertarea păcatelor şi de toate cîte n-aţi putut să vă îndreptaţi în Legea lui Moise" (Fapte, 13, 38). El credea că acel cuvînt al lui Dumnezeu privitor la mîntuire trebuie spus mai întîi evreilor (Fapte, 13,46). Dar cum mulţi resping ideea de viaţă eternă, el scrie: „... iată că ne întoarcem către neamuri. Căci aşa ne-a poruncit Domnul: «Te-am pus spre lumină neamurilor, ca să fii Tu spre mîntuire pînă la marginea pămîntului»" (Fapte, 13, 46–47.)

Cercetătorii sînt de acord că puţini evrei din diaspora au acceptat învăţătura lui Pavel; mai mult chiar decît evreii elenistici, neevreii erau atraşi de tema „universalistă" din Evanghelia creştină. În ceea ce-l privea, Pavel era mîndru de originea lui evreiască, depunînd însă toate eforturile pentru a „universaliza" tradiţia evreiască „particulară", considerînd experienţa evreiască dintr-o perspectivă mai largă — dovedind astfel, o dată mai mult, tendinţele iudaismului elenistic.

Concepţia lui Pavel despre Cristos îl deosebeşte de ceilalţi evrei elenistici monoteişti. Pentru a înţelege relaţia Dumnezeu-umanitate-eshaton, Cristos constituia punctul central. Pavel îl accepta pe Adam ca fiind primul membru al neamului omenesc şi credea că urmaşii lui Adam, întregul neam omenesc, sînt legaţi între ei prin păcatul lui Adam, adică prin revolta faţă de creatorul lui. Adevărul e că imaginea noastră

despre Adam este profund evreiască şi ea reprezintă, după Pavel, o mărturie istorică a faptului că această comunitate ebraică semnalează dimensiunea universală a lui Adam. Pavel mai crede că toate eforturile umane — religioase, filozofice etc. — pentru a ajunge la desăvîrşire dau greş fără intervenţia divină petrecută în viaţa, răstignirea şi învierea lui Cristos.

Prin înţelegerea sa semi-mistică, Pavel confirmă semnificaţia cosmică a răscumpărării prin răstignirea lui Isus. El susţine că datorită sfinţirii botezului lui Isus toţi oamenii iau parte la Înviere. El prevede, în cele din urmă, că această răscumpărare începută de Dumnezeu prin venirea lui Isus în calitatea sa de Cristos va ajunge la împlinire, în forma ei de eshaton, numai cînd toţi oamenii, cei vii ca şi cei morţi, vor fi uniţi în Împărăţia lui Dumnezeu.

4. Creştinismul timpuriu a moştenit de la tradiţia ebraică simboluri şi instituţii, cum sînt templul, mielul şi clasa preoţilor. O altă caracteristică a primei generaţii de membri ai comunităţii creştine, incluzîndu-i atît pe cei care acceptau circumcizia, cît şi pe cei care o respingeau, a fost credinţa în a Doua Vestire iminentă a lui Cristos (în greacă *parousia*, „prezenţă" sau „sosire"). Cînd au realizat că *parousia* nu era iminentă, că ea fusese probabil împlinită în ziua Cincizecimii, ei au fost nevoiţi să se adapteze la realitatea vieţii din primul secol. Petru, Luca, Ioan şi Pavel au influenţat foarte mult, prin ceea ce au făcut, acest proces de adaptare; dar mult mai importantă era dimensiunea spirituală a creştinismului, complexul cultural zoroastrian-evreiesc-elenistic-roman.

Termeni ca „mîntuitor", „evanghelie", „epifanie" şi „epoca de pace făgăduită", deveniţi esenţiali în comunitatea creştină timpurie, fuseseră termeni comuni în Imperiul roman. Frederick C. Grant citează celebrul edict dat în jurul anului 9 a. Chr. cu privire la Cezar August. Citǎm textul în întregime:

> Dat fiind că Providenţa, care ne-a călăuzit întreaga noastră existenţă şi care ne-a arătat o asemenea grijă şi spirit de răspundere, ne-a dus viaţa pe culmea perfecţiunii dîndu-ne pe August

> Cezar, pe care „Providenţa" l-a dăruit din plin cu virtute (*arete*) pentru bunăstarea omenirii, şi care, fiindu-ne trimis nouă şi urmaşilor noştri ca salvator (*soter*) a pus capăt războiului şi a aşezat toate lucrurile în ordine; şi dat fiind că devenise vizibil (*phaneis*, adică acum că un zeu a devenit vizibil), Cezar a împlinit speranţele din toate timpurile... nu numai depăşindu-i pe toţi binefăcătorii (*euergatai*) care au fost înaintea lui, dar lipsindu-i pe urmaşii lui de speranţa de a-l depăşi; şi, în sfîrşit, dat fiind că ziua de naştere a Zeului (adică, Cezar August) a însemnat pentru întreaga lume începutul evangheliei (*euangelion*) ce-l priveşte pe el (să socotim deci cu toţii că de la data naşterii sale începe o nouă eră, iar ziua lui de naştere marchează începutul noului an).[39]

Cartlidge şi Dungan ne amintesc că lumea greco-romană accepta diferite tipuri de zei salvatori: „descendenţi din uniri între zei şi oameni, care făcuseră isprăvi remarcabile de binefacere (*euergesia*)"; acei regi sau conducători care sînt „manifestări temporare sau apariţii ale fiinţelor divine în vise, viziuni, iar uneori, sub o formă anonimă, ca simple fiinţe umane"[40]. Existau creştini care aveau o înclinaţie pentru aceste diferite concepţii de zei salvatori ca şi pentru cultele misterice şi alte grupuri religioase. Cu timpul, datorită obiceiurilor în uz şi influenţei acestor nenumărate tradiţii, comunitatea creştină a reglementat riturile de botez şi euharistia, a instituit ranguri de prooroci, episcopi şi diaconi şi a fost de acord cu practicarea postului.

5. În pofida angajării sale în a face prozeliţi şi a unei profunde credinţe în monoteism, comunitatea creştină timpurie ne apare ca avînd o percepere realistă despre ea însăşi, considerîndu-se una din multele religii ale lumii romane. Conştient sau inconştient, ea manifesta un sens clar în ce priveşte semnificaţia ei interioară, în *monoteism*, şi în ce priveşte semnificaţia ei exterioară, în *monolatrie* — adorarea unei singure divinităţi ca fiind Domnul universului, recunoscînd însă dreptul celorlalte grupuri religioase de a-şi venera divinităţile. Apostolul Pavel, monoteist *par excellence*, avînd aversiune faţă de idoli, putea să scrie:

> Căci deşi sînt aşa-zişi dumnezei, fie în cer, fie pe pămînt — precum şi sînt dumnezei mulţi şi domni mulţi — *totuşi, pentru noi, este un singur Dumnezeu*, Tatăl, din Care sînt toate şi noi întru El; şi un singur Domn, Isus Cristos, prin care sînt toate şi noi prin El (Cor., I, 8, 5–6, sublinierea îmi aparţine).

Comunitatea creştină a început treptat să atragă oamenii de cultură din lumea mediteraneană. Spre deosebire de pescarii ignoranţi din Galileea, aceşti convertiţi erau bine pregătiţi, mai ales în filozofia şi retorica greacă. Mulţi dintre ei au contribuit masiv la noua credinţă, perfecţionîndu-i ideile şi apărînd-o împotriva criticilor venind din partea cărturarilor şi filozofilor necreştini. Aceşti învăţaţi, numiţi mai tîrziu „apologeţi", nu au ezitat să găsească adevărul în filozofia greacă şi să-i adecveze noţiunile pentru a veni în ajutorul aserţiunilor din adevărul creştin. Unii dintre ei au mers atît de departe încît au afirmat că Moise şi proorocii au influenţat filozofia greacă, bazîndu-şi în special afirmaţiile pe conceptul de *logos* (cuvînt sau principiu de ordine), atît de important pentru filozoful evreu elenistic Philon Iudaeus din Alexandria. După Philon:

> În primul rînd *logos* este Raţiunea Divină care cuprinde complexul arhetipal de *eide* care va servi drept model creaţiei... Apoi, acest *logos* care este spiritul lui Dumnezeu se manifestă în exterior sub forma de *kosmos noetos*, universul ce poate fi perceput numai de inteligenţă... El este transcendent... şi el este Dumnezeu, deşi nu este *Dumnezeul*..., ci mai curînd „Fiul mai mare al lui Dumnezeu"... O dată cu crearea lumii vizibile (*kosmos aisthetos*), *logos*-ul începe să joace un rol imanent ca „dovadă"a creaţiei... Philon se deosebeşte de stoici prin aceea că respinge ideea că acest *logos* imanent este Dumnezeu...[41]

Apologeţii foloseau noţiunea de *logos* divin pentru a înţelege ce putea fi cunoscut ca „revelaţie naturală" în filozofia

Greciei, Egiptului, Persiei şi Indiei şi ca *Heilsgeschichte* (istoria mîntuirii) în comunitatea ebraică, o revelaţie care-şi găseşte împlinirea în *logos*-ul întruchipat. Aşa cum observă Benz:

> Corelînd direct adevărul din sistemele religioase şi filozofice ale lumii păgînde cu *Logos*-ul divin, considerat ca învăţător, *logos paidagōgos*, Clement [din Alexandria, cca 150–215] a înlăturat, în sfîrşit, diferenţa fundamentală dintre caracterul revelaţiei din Vechiul Testament şi cel din istoria religiilor din afara iudaismului. În concepţia sa, istoria mîntuirii, soteriologia, nu era separată de istoria generală a omenirii; *Heilsgeschichte* nu era o improvizaţie izolată introdusă în istoria universală, ci, mai curînd, un fapt inclus şi extins la întreaga dezvoltare umană.[42]

Clement şi Origene au dat o explicaţie universalistă semnificaţiei exterioare a creştinismului, sperînd că semnificaţia interioară va fi percepută în contextul general al semnificaţiei sale exterioare. O asemenea orientare necesita o cunoaştere completă a filozofiei greceşti şi acel *habitus* creştin (dispoziţia cognitivă a sufletului şi receptivitate faţă de revelaţia divină), amîndouă acceptate de Părinţii creştinismului timpuriu. Din păcate, cunoaşterea filozofiei greceşti de către teologii occidentali a decăzut rapid, o dată cu moartea lui Augustin din Hippo (350–430).

6. Începînd cu edictul de toleranţă dat de Constantin în anul 313, comunitatea creştină s-a transformat dintr-o religie minoritară într-o religie majoritară, pentru a deveni curînd (în anul 381) religia imperiului. Edictul lui Constantin i-a aşezat pe Dumnezeu şi pe conducătorul temporal într-o nouă relaţie: în vreme de Noul Testament făcea o deosebire între Cezar şi Dumnezeu, noul creştinism roman insista asupra faptului că loialitatea faţă de Cezar era implicată în loialitatea faţă de Dumnezeu. Potrivit cu această afirmaţie, Constantin îşi asumă dublul rol de pios slujitor al lui Dumnezeu şi de conducător temporal al imperiului şi al bisericii. După exemplul lui Alexandru şi August, Constantin permite preoţilor care dădeau iniţierea la Eleusis să-l numească „cel

mai pios". El era convins că Dumnezeu însuşi i-a făgăduit să aibă victorii militare, i-a acordat imperiul şi religia creştină. A fost convocat un conciliu ecumenic pentru a discuta teoriile legate de natura Fiului, al doilea element al Sfintei Treimi, prezidat de Constantin, împăratul nebotezat.

Edictul de toleranţă a produs o schimbare radicală în relaţia dintre semnificaţia interioară şi cea exterioară a creştinismului. Pînă ce creştinismul a devenit religia imperiului, creştinii trebuiau să afişeze o semnificaţie exterioară care să fie acceptată oficial, deşi ei împărtăşeau o viziune clară asupra semnificaţiei interioare. Chiar şi Iustin Martirul (cca 100–165), unul din cei mai versatili apologeţi, a afirmat: „Creştinii nu spun nimic mai mult despre Mîntuitorul lor decît ceea ce au spus grecii despre salvatorii lor."[43]

În profund contrast, Augustin, care avea o experienţă tot atît de mare în retorica greacă şi latină ca şi în platonism şi maniheism şi care avea o orientare religioasă universalistă, vedea lucrurile în mod diferit. Aşa cum explică Peter Brown:

> Catolicismul lui Augustin... reflectă atitudinea unui grup încrezător în puterea sa de a absorbi lumea fără a-şi pierde identitatea... Este un grup care nu mai trebuie să se apere împotriva societăţii, ci mai curînd echilibrat, gata să-şi îndeplinească ceea ce consideră el ca fiind misiunea sa istorică, să domine, să absoarbă, să conducă întregul imperiu. *Cere-mi şi-ţi voi da cea mai mare parte a pămîntului în stăpînirea ta.*[44]

Astfel, Augustin s-a comportat ca şi cînd semnificaţia exterioară a creştinismului ar fi fost continuarea logică şi coerentă a semnificaţiei interioare. El percepea faptul că religia creştină se bazează pe făgăduielile obiective ale lui Dumnezeu, făcute evreilor şi menţionate în alte istorii, şi că graţia divină este dată prin eficacitatea obiectivă a angajamentelor solemne ale bisericii. Şi această schimbare în orientare, bună sau nu, este cea care a dat baza teoretică datorită căreia creştinii catolici au dominat lumea latină pînă la Reformă.

CAPITOLUL III

Concepţii din Răsărit, din Apus şi din islam

Am văzut în primele două capitole cît de devreme au abordat civilizaţiile lumii problema unităţii omenirii. Am cercetat Mesopotamia, cu consecinţele pe care le-a avut pentru lumea greacă şi romană, Egipt, India şi China; am abordat tradiţii culturale şi religioase importante, incluzînd zoroastrismul, budismul, iudaismul şi creştinismul. În fiecare caz, concepţiile „universaliste" au fost alimentate de experienţe umane „speciale". Oamenii au admis adesea o actualizare eventuală a problemei unităţii omenirii bazată pe schimbul de bunuri şi de idei dintre Asia şi Europa.

Topografia generală a civilizaţiei a fost profund afectată în secolul al VII-lea p. Chr. de apariţia islamului în Orientul Mijlociu, la punctul de confluenţă tradiţional dintre Africa, Europa şi Asia. Islamul era, în acelaşi timp, o religie, o comunitate politică şi o civilizaţie cu totul deosebită. Se spune că, spre deosebire de Isus, care a ales calea eşecului, Mahomed a ales calea succesului. Oricum, în cei zece ani care au trecut de la moartea lui Mahomed, Imperiul musulman a absorbit Siria, Iranul şi Egiptul şi, în mai puţin de un secol, islamul a cucerit centura creştină din Africa de Nord, ajungînd în Peninsula iberică. În secolul al VIII-lea, forţele musulmane au trecut Pirineii în Franţa. Negustorii musulmani erau activi în China şi Indonezia, iar năvălitorii musulmani au cucerit regiunea Sind şi Punjabul din Peninsula indiană. În pofida influenţei lor larg răspîndite, civilizaţia islamică a creat o prăpastie uriaşă între Europa şi Asia. Secolele de

separaţie care au urmat au întărit respectivele tendinţe naturale din Orient şi din Occident, adică „unitatea în varietate", caracteristică civilizaţiei apusene şi „juxtapunerea şi identitatea" caracteristică vieţii din Răsărit.[1]

Înainte de a începe discuţia noastră despre concepţia islamică privind unitatea omenirii, vom cerceta diferitele tipuri de sinteză socio-politică şi religioasă-culturală, evident înainte de apariţia islamului. Omul civilizat a căutat să integreze toate aspectele vieţii lui într-un tot coerent, încercînd să găsească o semnificaţie într-o societate temporală condusă prin inspiraţie religioasă.

Joachim Wach a remarcat odată că experienţa religioasă pură are în general trei tipuri de expresie: teoretică, prin simbol, concept, doctrină şi dogmă; practică, prin cult şi adorare; şi sociologică, prin grupări şi asociaţii de cult. Dintr-o perspectivă diferită se poate spune că religia, fiind legată integral de structurile social-politice şi de instituţii este nevoită să formeze şi să alimenteze cultura, domeniul valorilor, ideologiile, artele şi imaginaţia — „crearea de semnificaţii cu care fiinţele umane îşi interpretează experienţa şi îşi călăuzesc acţiunea"[2]. O serie de dezvoltări paralele ale acestor sinteze socio-politice/religioase-culturale s-au petrecut, între secolele al III-lea şi al V-lea, atît în Apus, cît şi în Răsărit, islamul constituind exemplul cel mai proeminent. Totuşi, înainte de a aborda islamul, să examinăm şi alte exemple.

CREŞTINĂTATEA APUSEANĂ

Am văzut cum creştinismul a început ca o comunitate eshatologică cu o orientare transcendentală. Începînd ca una din religiile minoritare din Imperiul roman, creştinismul s-a dezvoltat pînă la a ajunge religia de stat a imperiului şi, în această poziţie, a adoptat o orientare temporală în locul uneia eshatologice. Infuzia de sînge proaspăt în viaţa Imperiului roman, antrenînd în secolul al V-lea căderea Romei în mîinile

barbarilor, a dat întregii Europe o nouă energie. Creştinismul s-a văzut chemat să se răspîndească pe tot continentul pentru a-i converti pe barbari. Să fim siguri că nu un mesaj biblic, eshatologic i-a atras pe aceşti oameni. Aşa cum ne reaminteşte Peter Brown, era vorba de o religie de altare sfinte, de pelerinaje şi de moaşte datorită căreia creştinismul a absorbit popoarele necreştine din Europa. Creştinismul n-a degenerat însă într-un cult superficial. El a dat, între secolele al IV-lea şi al VI-lea, barbarilor păgîni o nouă hartă a lumii supranaturale.[3] Totuşi, în vreme ce îşi pierdea orientarea eshatologică, creştinismul a accentuat din ce în ce mai mult aspectul transcendental, chiar dacă, în situaţia sa de instituţie ecleziastică, el era total lumesc, adoptînd structurile şi simbolismul Romei imperiale.

Biserica creştină timpurie a dat mai mulţi episcopi de Roma, cu o serie de capacităţi administrative excepţionale, printre care Leon cel Mare, Grigore cel Mare şi Bonifaciu. Ca episcopi ai Romei, fiecare a revendicat dreptul de a fi şeful întregii creştinătăţi occidentale, invocînd doctrina lăsată de Petru: toţi episcopii de Roma sînt urmaşii lui Petru, proclamat primul episcop al Romei şi desemnat de Cristos şef al bisericii. Aceşti „papi", cum erau numiţi de obicei episcopii, pretindeau a avea atît autoritatea temporală, cît şi cea spirituală. Ei erau ajutaţi cu loialitate de diferitele ordine monastice care au proliferat între secolele al V-lea şi al VI-lea.

Ambiţia papei, privind în special puterea temporală, a provocat conflicte continue cu monarhii — în special cu Clovis, Pepin şi Carol Martel. Uneori, împăraţii slabi erau dominaţi de papii puternici; în alte împrejurări, papii lipsiţi de apărare erau supuşi dominaţiei unor regi puternici. O dată cu ascensiunea lui Carol cel Mare, rege al francilor (768–814), ca împărat al Occidentului (domneşte între anii 800–814), se stabileşte o paradigmă creştină occidentală fundamentală. După incursiunea făcută la Roma pentru a zdrobi o conspiraţie împotriva papei Leon, Carol cel Mare a fost răsplătit cu o coroană de aur şi cu salutul papal care-l

considera împărat şi August. Monarh puternic, Carol cel Mare a reuşit să controleze biserica şi s-o folosească pentru consolidarea imperiului.

În timpul domniei lui Carol cel Mare, s-a desăvîrşit germanizarea Imperiului roman. El a murit în 814, după patruzeci şi şapte de ani de domnie, comparată adesea cu domnia lui Alexandru cel Mare. Nu există nici o indicaţie că el ar fi împărtăşit vederile lui Alexandru privitoare la unitatea omenirii, deşi a reprezentat cel mai bun sistem imperial al conducerii romane. Convoca la date fixe adunarea generală a nobililor şi clerului şi numea consiliul privat. Dorinţa lui era ca diferitele popoare din vastul său imperiu să beneficieze de politica fiscală echilibrată din sistemul imperial, de o apărare adecvată, de protecţia legii şi de învăţămînt, atît de cel laic, cît şi de cel clerical. După moartea lui, aceste programe s-au prăbuşit o dată cu decăderea imperiului, iar descendenţa sa, dinastia Carolingiană, s-a sfîrşit în anul 987.

Imperiul german a luat fiinţă o dată cu alegerea lui Otto I, în anul 936. Acesta era un excelent strateg militar şi un organizator iscusit. A reprimat revolta vasalilor şi a oprit invadarea Germaniei de către unguri. Ca şi Carol cel Mare, el s-a folosit de episcopi pentru a-şi consolida regatul. Hotărît să pună ordine într-o Italie divizată, s-a încoronat rege şi împărat (domneşte între anii 962–973) al Sfîntului imperiu roman în anul 962. S-a comportat ca un monarh cezaropapal, înlăturîndu-l pe papa Ioan al XII-lea în favoarea lui Leon al VIII-lea, iar la moartea acestuia l-a ales pe Ioan al XIII-lea pentru a-i succeda. Împăraţii care au urmat au fost incapabili să conducă în mod simultan Germania, Italia şi papalitatea. În cele din urmă, fiecare putere a mers pe drumul ei. În 1024, coroana germană a fost luată de monarhii franconi. Dintre aceştia, Henric al III-lea (domneşte între anii 1039–1056) s-a dovedit a fi o puternică forţă conducătoare, copleşind curînd papalitatea prin controlul exercitat asupra veniturilor ei.

CREŞTINISMUL BIZANTIN

În comparaţie cu instabilul Imperiu roman de Apus, zguduit în anul 410 de prădarea Romei şi complet distrus în anul 476, Imperiul de Răsărit a continuat să se bucure de tradiţiile civice greco-romane sub sistemul monarhic cezaro-papal. Aici, un monarh absolut revendica autoritatea temporală şi cea spirituală. Mulţi oameni din Imperiul de Răsărit simţeau că fac parte dintr-o sinteză aproape perfectă de religie (avînd în vedere că religia creştină reprezenta adevărul divin), cultură (tradiţia avansată greco-romană) şi cea mai bună ordine socială şi politică (cezaro-papală). Economia solidă a imperiului se dezvoltase şi datorită unui înfloritor comerţ maritim şi terestru şi unei continue dezvoltări a meşteşugurilor; imperiul lor fusese bine guvernat de Anastasius (domneşte între anii 491–518), Iustin I (domneşte între anii 518–527) şi învăţatul său nepot, Iustinian I (domneşte între anii 527–565), cel care a consolidat Imperiul bizantin în timpul celor aproape patruzeci de ani de domnie. El a promulgat faimosul Cod al lui Iustinian, a terminat noua Biserică a Sfintei Înţelepciuni sau Hagia Sofia, şi-a extins influenţa în diferite părţi ale lumii mediteraneene şi a încheiat pacea cu regele sasanid Khosrow, punînd astfel capăt monopolului persan în domeniul comerţului. În timpul domniei lui Iustinian asistăm la dezvoltarea culturii creştine populare, reflectată în răspîndirea imnurilor, a muzicii şi a artelor printre laici. Totuşi, forţa şi puterea sa de convingere nu i-au putut reconcilia pe monofiziţi, care credeau că Cristos cel Întrupat are o singură natură divină, cu teologii ortodocşi, care credeau că Isus are şi natură divină, şi natură umană.

După moartea lui Iustinian, Imperiul de Răsărit a decăzut timp de aproape o jumătate de secol. În anul 610, Heraclius (cca 575–641), fiul guvernatorului roman din Africa, căruia i se atribuia o ascendenţă armeană, a luat cu forţa coroana, reorganizînd rapid guvernul şi armata pentru a face faţă cu eficacitate invaziilor barbare permanente. El a permis bulgarilor,

slavilor şi sîrbilor să se stabilească în Balcani după ce au îmbrăţişat creştinismul; i-a învins pe perşi după o serie de lupte sîngeroase. Totuşi, a cedat islamului Siria, Palestina, Egiptul şi o parte din Mesopotamia.

Între Imperiul roman de Răsărit şi cel de Apus existau o serie de tensiuni şi conflicte persistente. O problemă majoră a constituit-o controversa iconoclastă. Icoanele — reprezentări ale lui Cristos, ale Fecioarei Maria şi ale diferiţilor sfinţi — erau venerate de creştinii bizantini. Timp de secole, Cristos a fost reprezentat prin miel, dar după secolul al VII-lea, atît el cît şi sfinţii au început să fie reprezentaţi cu aspect uman. Această schimbare nu a avut o consecinţă importantă la Roma, unde episcopii, adică papii, mulţi dintre ei fiind sirieni sau greci, nu aveau obiecţii majore faţă de venerarea icoanelor. Împăratul din Răsărit, Iustinian al II-lea (domneşte între anii 685–711), care a utilizat primul imaginea lui Cristos pe monezile sale, nu a provocat la Roma o mare îngrijorare în legătură cu decizia sa.

Totuşi, Leon al III-lea (domneşte între 717–741), întemeietorul dinastiei siriene sau isauriene, a început o politică iconoclastă, politică ce reflecta, după opinia multor istorici, contactul avut în copilăria sa, petrecută în Siria, cu atitudinea islamului faţă de reprezentarea în formă umană a Profetului; politica sa a impresionat în mod neplăcut anturajul lui de bizantini ce venerau icoanele. Papa Grigore al II-lea (715–731) a condamnat politica lui Leon, declanşînd controversa iconoclastă. Succesorul lui, papa Grigore al III-lea (731–741), născut în Siria, a luat şi el poziţie fermă faţă de Leon. Cînd Leon a refuzat să dea Romei o contribuţie financiară pentru Italia de sud, principat al Imperiului bizantin, Roma a cerut ajutor francilor, începînd astfel germanizarea Romei. Între timp, Carol cel Mare, regele francilor, a fost încoronat împărat.

În Imperiul bizantin, cultul icoanelor a fost reluat în anul ce a urmat urcării pe tron a împăratului, încă minor, Mihail al III-lea (domneşte între anii 842–867). Faptul că Mihail ridică, în şase zile, pe laicul Photius la rangul de patriarh a

fost condamnat de Nicolae I din Roma (este papă între anii 858–867), care-l excomunică pe patriarh în anul 863; patru ani mai tîrziu, papa Nicolae este excomunicat de Conciliul de la Constantinopol.

Conflictele directe dintre Roma şi Constantinopol au fost de natură ecleziastică, dar în spatele lor se afla tensiunea fundamentală dintre tradiţia culturală greco-bizantină şi cea germană-latină, precum şi diferitele concepţii cu privire la papalitate. Imperiul de Apus îl vedea pe papă ca fiind urmaşul lui Petru şi vicarul lui Cristos; Imperiul de Răsărit susţinea stilul cezaro-papal al împăratului bizantin ca monarh absolut şi viceregent al lui Dumnezeu.

Mihail al III-lea a fost asasinat de Vasile I (domneşte între anii 867–886), întemeietorul dinastiei macedonene. Imperiul bizantin a fost condus cu chibzuinţă de împăraţii din dinastia macedoneană pînă la moartea lui Vasile al II-lea, survenită în anul 1025. Imperiul bizantin, care-şi extindea atunci influenţa în Grecia şi în Europa de Răsărit, a intrat inevitabil în conflict cu Sfîntul imperiu roman în curs de afirmare, mai ales după încoronarea lui Otto I ca împărat, în anul 962. La tensiunile deja existente între creştinătatea din Occident şi cea din Orient s-a mai adăugat o serie de probleme precum controversa iconoclastă, căsătoria preoţilor, practica liturgică — de exemplu, folosirea pîinii cu drojdie pentru împărtăşanie — şi teologia ortodoxă, în special dacă Sfîntul Duh purcede de la Tată (concepţia bizantină) sau de la Tată şi Fiu (concepţia romană). Aceste tensiuni au fost cu precădere evidente la Conciliul de la Constantinopol (867), ca să izbucnească din nou în secolul al XI-lea, cînd papalitatea a încercat să impună grecilor din Italia de sud tradiţia latină — eforturile ei avînd drept rezultat închiderea bisericilor latine din Constantinopol de către patriarhul acestui oraş, lucru care a dus la bula papală prin care biserica bizantină era excomunicată. Aşa s-a ajuns la Marea Schismă din 1054 dintre creştinătatea din Răsărit şi cea din Apus, o excomunicare reciprocă ce a durat pînă în 1965. Sursa acestei încordări

stă în incapacitatea lor de a cădea de acord asupra sintezei socio-politice/religioase-culturale creştine şi asupra ameninţării pe care o reprezenta islamul.

SINTEZA SASANIZILOR

Străduindu-se să-şi organizeze propria sinteză socio-politică/religioasă-culturală, lumea greco-romană a eliminat Persia din preocupările ei. Cînd Seleucizii, care i-au urmat lui Alexandru, erau ocupaţi cu treburile din Siria, au apărut în Iran parţii care vor guverna Persia aproximativ din anul 250 a. Chr. pînă în anul 230 p. Chr. Parţii îl venerau pe Mithra, o veche divinitate indo-iraniană, respectată de religia persană tradiţională, zoroastrismul. În pofida unei vagi tendinţe antirituale, religia lui Zoroastru a căpătat o formă rituală precisă, absorbind şi multe trăsături ale religiei păgîne indo-iraniene. Totuşi, parţii erau un popor tolerant faţă de alte religii şi în timpul guvernării lor un mare număr de evrei din Babilon s-au bucurat de protecţia oficială a religiei lor.

Dinastia parţă a fost înlăturată în secolul al III-lea de către Ardashir I, care a susţinut că descinde din personajul semi-mitic Sāsān. El şi-a numit dinastia sasanidă, sau neopersană, coborîtoare din regele regilor, dinastie care a condus Persia pînă cînd aceasta a căzut în mîinile islamului, în anul 651. Dinastia lui Ardashir I a creat o sinteză socio-politică/religioasă-culturală sasanidă foarte solidă, care era de fapt un amestec exotic de zoroastrism, astrologie babiloniană, demonologie mesopotamiană şi raţionalism elenistic cu un naţionalism despotic. Aşa cum subliniază G. Gnoli, în timpul perioadei sasanide

> ... Zoroastrismul a căpătat conotaţii noi: el a devenit o religie în serviciul claselor conducătoare — aristocraţia militară şi clerul — şi al coroanei. A devenit o religie de stat ierarhic organizată, o tradiţie epică şi naţionalistă identificată din ce în ce mai mult

> cu naţiunea iraniană. Dintr-o religie universală care, în timpul perioadei parţilor, a dat ce a fost mai bun în ea, zoroastrismul a fost transformat într-o religie naţională... [Cu toate acestea], dacă el a reuşit să înăbuşe în Iran universalismul maniheist, în cursul secolului al III-lea (suprimînd mai tîrziu şi mişcarea mazdachistă), nu a fost mai puţin capabil să se opună efectiv răspîndirii creştinismului, în special a bisericii nestoriene şi, mai tîrziu, a islamului.[4]

Dinastia sasanidă şi religia sa de stat, profund naţionalistă, zoroastrismul, s-au confruntat cu serioase probleme religioase. În primul rînd, a trebuit să facă faţă maniheismului, o mişcare religioasă dualistă propagată de Mani (cca 216–274) care credea că lumea era o unire de spirit şi materie, de bine şi rău. Mani aparţinea probabil familiei regale parte. El se considera drept ultimul profet dintr-o serie care începea cu Adam şi îi includea pe Buddha, Zoroastru şi Isus. Persecutat de zoroastrienii ortodocşi la întoarcerea sa din India, Mani a fost primit favorabil de regele Shāpūr I (mort în anul 272), fiul întemeietorului dinastiei sasanide, care dorea să lărgească zoroastrismul, încorporîndu-i anumite trăsături indiene şi greceşti. Privit de unii ca o erezie creştină, maniheismul a fost de fapt o religie independentă, propovăduind un mesaj universal, care ar fi trebuit, în principiu, să înlocuiască toate celelalte religii, inclusiv creştinismul. Orientat puternic către misionarism, Mani a avut mulţi adepţi în Asia Centrală, China, Europa şi Africa de Nord; Augustin a aderat şi el, la un moment dat, la maniheism. Cu vremea, persecuţiile musulmanilor au făcut ca focarul maniheist să se deplaseze din Persia în Samarkand.

Din perspectiva unităţii omenirii, maniheismul reprezintă o pagină importantă în istoria neamului omenesc. Mani credea că este posibil să uneşti oamenii de diverse proveniente printr-o metodă sincretică ce combina credinţele diferitelor religii. Maniheismul a fost la început o formă de gnosticism, propunînd mîntuirea printr-o cunoaştere specială

sau *gnosis*. La fel cu alte sisteme gnostice, el afirma că lumea este plină de rău şi nefericire, dar că în fiecare om există un strop de lumină; în aceasta stă posibilitatea de mîntuire. Mani susţinea că fiinţa umană este perfectibilă prin *gnosis*, post, acte de caritate, puritatea gîndului, a cuvîntului şi a faptei. Obligînd la un ascetism riguros, el predica importanţa dragostei atît faţă de divinitate, cît şi faţă de toţi oamenii, fiecare din ei avînd un element divin. În perspectiva sa, lumea aceasta ar fi devenit o enormă mînăstire fără margini.

Persia Sasanizilor reprezenta pentru Roma o permanentă bătaie de cap. În anul 260, armatele sasanide l-au prins pe împăratul roman Valerian, l-au închis pe viaţă şi i-au folosit pe prizonierii romani la construirea de case şi poduri. Încordarea dintre Roma şi Persia capătă un caracter mai religios în timpul lungii domnii (309–379) a regelui Shāpūr al II-lea. Aşa cum spune, pe scurt, Pareti:

> Pînă acum [perşii] s-au arătat toleranţi faţă de creştini, care, fugind de persecuţiile romane, au pătruns în număr mare pe teritoriile lor. Dar, în zilele lui Constantin, a fi creştin devenise sinonim cu a fi roman, mai mult încă, rivalul său, Tiridates din Armenia, a devenit el însuşi creştin.[5]

Împăratul Iulian (domneşte între anii 361–363), unul dintre nepoţii lui Constantin cel Mare şi un adversar declarat al creştinismului, a încercat să pornească ultima mare ofensivă împotriva Persiei, înainte de moartea sa, survenită la vîrsta de treizeci şi unu de ani, deşi după moartea sa au continuat lupte sporadice între Roma şi Persia. În acest răstimp, Shāpūr al II-lea a continuat să-i persecute pe creştinii din Persia — membrii Vechii Biserici din Răsărit — din pricina legăturilor lor religioase cu Constantinopolul. În secolul al V-lea, mulţi creştini persani au fost implicaţi în schisma provocată de controversa nestoriană. Nestorius, patriarh al Constantinopolului, născut în Siria, susţinea că Isus Cristos avea două naturi distincte, una divină, cealaltă

umană. Mulți creștini persani acceptau această doctrină și rezultatul controversei nestoriene a dus la separarea lor de restul patriarhatului din Antiohia.

Dinastia sasanidă a trebuit, de asemenea, să se confrunte cu a treia problemă religioasă constituită de apariția mazdachismului, religia dualistă care a devenit puternică la sfîrșitul secolului al V-lea. Unii cercetători cred că mazdachismul a fost o mișcare ce tindea să reformeze, din interior, maniheismul, deși ceea ce cunoaștem despre această mișcare se bazează pe documente potrivnice ei. Pe cît putem să ne dăm seama, mazdachismul a avut o motivație utopică puternică, în folosul maselor și împotriva intereselor încetățenite ale preoțimii zoroastriene și ale proprietarilor de pămînt. Adepții acestei mișcări credeau în virtuțile interdicțiilor și în renunțarea la plăcerile lumești; ei practicau un fel de comunism, punînd laolaltă atît averile, cît și femeile. Zoroastrienii ortodocși respingeau, firește, această mișcare. Regele Kavadh I (domnește între anii 499–531) a fost o vreme atașat de mazdachism, înăbușindu-l însă mai tîrziu.

Slăbită de conflicte religioase și de războaie permanente, Persia Sasanizilor cunoaște o perioadă de liniște în timpul lungii domnii (531–579) a regelui Khosrow I, în care se combinau în mod fericit interesul pentru reformă, cultură, arte și guvernarea efectivă. Multă lume i-a atribuit lui stabilirea unei noi ordini socio-politice, bazată pe preoți, militari, funcționari și oameni de rînd. Este cunoscut pentru a fi dispus sistematizarea cărților sfinte ale lui Zoroastru, *Avesta*, și crearea alfabetului avestan. A încheiat tratatul de pace cu împăratul Iustinian I al Imperiului bizantin în anul 532. Fiul său nu a fost un rege remarcabil, iar nepotul său, Khosrow al II-lea (domnește între anii 590–628), despre care se știe că a fost arogant și obtuz, nu a fost nici el un adevărat conducător, deși, în timpul domniei lui, Imperiul sasanid a cunoscut o importantă extindere. În anul 618, trupele sale au cucerit Palestina, luînd ceea ce se crede a fi fost crucea lui Cristos.[6] În anul 622, împăratul bizantin Heraclius (domnește între

anii 610–641), un remarcabil strateg militar şi un fervent creştin, a organizat o cruciadă, după ce mai întîi a consolidat Anatolia, în vederea invadării Persiei. Rezistînd cu succes atacului persan asupra Constantinopolului, în anul 626, a intrat în cele din urmă în Persia, în cursul anului următor.

Istoria Persiei sub dinastia Sasanizilor se sfîrşeşte în anul 651. O anticipare a acestui sfîrşit putea fi văzută în distrugătoarea înfrîngere suferită de forţele persane din partea arabilor la Dhu-Qar, în 611.

CIVILIZAŢIA ISLAMICĂ

Revenim acum la islam, religia întemeiată *par excellence*. Potrivit cu semnificaţia sa interioară, islamul este religia veşnică a lui Allâh, iar Allah, sau Dumnezeu, a fost cel care l-a ales pe Mahomed pentru a fi vestitorul lui. Se crede că scriptura sacră a musulmanilor, *Qur'ān* (lit. „recitare"), i-a fost revelată oral lui Mahomed de către arhanghelul Gabriel; se pare că prototipul ceresc al acestei scripturi este păstrat lîngă Dumnezeu. Ni se mai spune că numele „musulman" („cel care se predă") vine de la Avraam. În acord cu semnificaţia exterioară a islamului, ca fenomen istoric, originile comunităţii islamice pot fi regăsite, încă de la începutul secolului al VII-lea, în Arabia.

Viaţa întemeietorului islamului, Mahomed, coincide cu acel concept al lui Dibelius numit de el „legea analogiei biografice" a oamenilor sfinţi, menţionată mai sus. Faptele din viaţa lui Mahomed sînt simple. Născut în jurul anului 571 p. Chr. într-o familie săracă de arabi din tribul Qurayş, a rămas orfan de mic şi a fost crescut de un unchi. S-a căsătorit cu o văduvă bogată, pe nume Hadige, care i-a dăruit mai multe fete.[7] Se spune că a avut o experienţă religioasă intensă în jurul anului 610, care l-a făcut să predice Cuvîntul lui Dumnezeu în valea Mecca (Mekkah), îndemnîndu-i pe arabi să-l recunoască pe Allah ca fiind singura divinitate supremă

şi să se supună normelor de viaţă prescrise de el. Hadige şi un număr mic de convertiţi au sprijinit predicile lui Mahomed, deşi el nu era popular la Mecca. Din întîmplare, Mahomed a întîlnit mai mulţi oameni din Medina (Madinah sau Yathrib); aceştia au fost impresionaţi şi l-au rugat să le fie conducător. După nişte tratative prudente cu bătrînii din Medina, Mahomed şi adepţii săi au plecat în anul 622 p. Chr. de la Mecca spre Medina. Acest eveniment, denumit *hiğra* (hegira) marchează începutul calendarului islamic.[8]

Înainte de această *hiğra* a lui Mahomed, bătrînii din Medina îi promiseseră că „nu vom adora decît pe unul Dumnezeu. Nu vom fura. Nici nu vom comite adulter. Nici nu ne vom omorî copiii. Nu vom defăima în nici un chip. Vom da ascultare Profetului în orice lucru care este drept."[9] Superioritatea autorităţii religioase faţă de autorităţile tribale şi agrare a fost acceptată ca bază a noului „oraş-cetate" al lui Mahomed, stabilit la Medina. M. Mahdi explică de ce, potrivit cu islamul, cea mai bună imagine despre viaţa omului pe pămînt era viaţa într-un oraş-cetate:

> Viaţa [în Medina], părerile şi faptele cetăţenilor, şi mai ales ale acelor cetăţeni care îi erau apropiaţi lui Mahomed, au devenit tradiţie şi Lege, ceea ce era considerat ca mod ideal de viaţă în islam. După moartea lui Mahomed, Medina a rămas centrul politico-religios al unui oraş-imperiu în curs de expansiune. Mai tîrziu, regiunile îndepărtate ale imperiului s-au revoltat împotriva oraşului-mamă şi au stabilit un sediu „universal" la Damasc... Numai cu apariţia Bagdadului ca centru al unei teocraţii „orientale", care era în multe privinţe tot atît de străină de modul de viaţă din Medina pe cît fusese şi Imperiul omeiad din Damasc, oraşul, în calitatea lui de centru efectiv al islamului, a fost eclipsat.[10]

În ceea ce priveşte Arabia preislamică, părerile variază, deşi mulţi cercetători sînt de acord asupra a două puncte principale. În primul rînd, în această regiune nu a existat nici un stat şi nici o mare civilizaţie. În al doilea rînd, atît iudaismul — pe atunci o religie dinamică ce făcea prozeliţi —,

cît şi creştinismul erau active în Peninsula arabică. Nu există nici o dovadă pentru a face o apropiere directă între Mahomed şi aceste tradiţii religioase, dar putem emite cu îndreptăţire ipoteza că îi era cunoscută doctrina monoteistă evreiască şi creştină. Aşa cum comunitatea creştină timpurie dorea să afirme continuitatea dintre religia ei şi tradiţia evreiască, tot aşa şi Mahomed era preocupat să demonstreze că religia sa era legată de creştinism şi iudaism , afirmînd că acea Ka'bah (sanctuar divin considerat a fi buricul pămîntului) din Mecca fusese consacrată de Avraam fiului său Ismael. Astfel, „el pătrundea mai adînc în conştiinţa istorică a arabilor, ducea memoria poporului său pînă la ziua Creaţiei şi îi dădea o tradiţie a istoriei sfinte, semnificantă din punct de vedere spiritual pentru a completa documentele lor prost întocmite despre evenimente de importanţă locală."[11]

Strădaniile lui Mahomed de a păstra o continuitate între islam şi tradiţia iudeo-creştină i-au adus acuzaţii de a fi un fals profet sau un eretic în sensul iudeo-creştin, atribuindu-i-se şi faptul că islamul nu a reuşit să înţeleagă corect iudaismul sau creştinismul. Mulţi au acceptat premisa creştină că Isus Cristos simbolizează împlinirea Legii ebraice şi a Profeţilor, respingînd însă afirmaţia lui Mahomed că el este dovada unei lungi serii de profeţi în care intră şi Isus. Cum nu puteau obiecta la premisa islamică de pe o bază pur logică, mulţi creştini au interpretat apariţia islamului din punct de vedere eshatologic, ca fiind ultimele zile ale promisiunii privind venirea falşilor profeţi, aşa cum este ea prezisă în Apocalipsa lui Ioan (Apoc., 19, 20). Cunoscutul teolog creştin din Răsărit, Ioan Damaschinul (675–749), care a fost funcţionar vamal la curtea califului musulman înainte de a deveni cleric, era convins că islamul este o erezie creştină. După el

> ...în zilele împăratului Heraclius un fals profet *(pseudo-prophetes)* s-a arătat printre arabi. Numele lui este Maméd. El a învăţat Vechiul şi Noul Testament şi mai tîrziu... „şi-a făcut secta lui ..." Mai tîrziu, a susţinut că o scriptură i-a fost trimisă din ceruri.[12]

La fel scrie şi Theophanes Confesorul (mort în 817), istoricul bizantin:

> În acest an (Anno Mundi 6122 = 632 p. Chr.) a murit Mahomed (Mouámed), conducătorul şi falsul profet al sarazinilor... La începutul apariţiei sale publice (*parousia*), evreii, căzuţi în greşeală, au crezut că el este Messiah (*Cristos*) (a) cărui (venire) o aşteptau ei. Aşa încît cîteva dintre căpeteniile lor i s-au alăturat, i-au acceptat religia şi au părăsit-o pe aceea a lui Moise, care-l văzuse pe Dumnezeu (*theoptes*, cel care l-a văzut pe Dumnezeu)...[13]

În pofida numeroaselor încercări de a evalua pe Mahomed sau islamul, comparîndu-l cu alte culturi şi religii, noi înclinăm să fim de acord cu Hamilton Gibb cînd spune că „islamul este o expresie autonomă a unei experienţe şi gîndiri religioase, care trebuie văzut în şi prin el însuşi, precum şi prin propriile lui principii şi norme".[14]

Există puncte comune între iudaism , creştinism şi islam. Toate trei sînt monoteiste. Toate pornesc de la premisa că istoria omenirii începe cu Facerea şi sfîrşeşte cu Judecata de Apoi, cînd voinţa lui Dumnezeu şi adevărul vor fi pe de-a-ntregul revelate. Dintre ele, islamul prezintă probabil cea mai coerentă sinteză a acestei lumi, o sinteză religie-cultură-societate-ordine politică ce integrează toate aspectele vieţii individuale şi sociale şi toate aspectele lumii acesteia şi ale celei viitoare.

Von Grunebaum expune cele trei principii cardinale ale sintezei islamice. Primul: considerînd viaţa din această lume ca o pregătire pentru viaţa viitoare, islamul ne spune că „scopurile unor ambiţii păgîne cum ar fi bogăţia, puterea, faima ar fi aspiraţii acceptabile numai în măsura în care ele sînt integrate în structura organizatorică a noii vieţi". Al doilea: făcîndu-l pe individ răspunzător de destinul lui din lumea cealaltă, „el face ca fiecare moment din viaţa credinciosului să fie trăit la cel mai înalt grad", sprijinind procesul de individualizare legală şi morală. Al treilea: „accentuînd

indispensabilitatea comunităţii [*umma*] pentru îndeplinirea unor obligaţii de bază ale individului musulman, islamul subliniază necesitatea unei organizări politice".[15]

Norma de viaţă din sînul societăţii islamice stă în *sharia* (lege), idealul şi calea date de Dumnezeu, bazată pe cuvintele divine (Qur'ān), tradiţie (*hadith*) şi pe deducţii analogice potrivit unei serii de reguli, dezvoltate de experţi acceptaţi de lege (*fiqh*), şi consensului (*ijmā*) comunităţii, adică *umma*. Se presupune că fiecare acţiune este cunoscută de Dumnezeu şi poate fi raportată la *sharia*. În cele din urmă, au fost elaboraţi cei cinci stîlpi ai credinţei: 1) mărturisirea credinţei („Nu există alt zeu în afară de Allah; Mahomed este trimisul lui Allah"); 2) rugăciunile rituale ce trebuie făcute de cinci ori pe zi, cu faţa la Mecca (*ṣalāt*); 3) postul; 4) actele de caritate şi 5) pelerinajul. Mai departe, *sharia* reduce actele de credinţă la cinci categorii: 1) obligatorii; 2) recomandate, dar nu obligatorii; 3) fără importanţă; 4) respinse, dar nu interzise; 5) interzise. Sistemul doctrinar islamic acceptă că *sharia* reprezintă „întregul corp de reglementări pe baza căruia acţionează musulmanul, deci şi comunitatea lui, pentru a putea duce o viaţă corectă pe pămînt."[16]

În timpul vieţii lui Mahomed, comunitatea islamică, oraşul-cetate Medina, alcătuia o simplă teocraţie în care Domnul îşi exercita puterea politică prin intermediul lui Mahomed, apostolul şi reprezentantul său, care acţiona ca o căpetenie administrativă a comunităţii temporal/spirituale. La moartea lui Mahomed, comunitatea a ales un singur calif (sau *Khalifa*) temporal, fără nici o autoritate spirituală.[17] Conciliul l-a numit pe Uthman, din familia Omeiazilor şi ginere al lui Mahomed, pentru a fi cel de al treilea calif, preferîndu-l lui Ali, un alte ginere al Profetului. După asasinarea lui Uthman, Ali a devenit cel de al patrulea calif, în pofida protestelor multora printre care şi Aishah, una din văduvele Profetului. Nepotul lui Uthman, puternicul Mu'awiya, sfidînd autoritatea lui Ali, s-a proclamat calif şi, pînă la moartea lui Ali, survenită în anul 661, califul Ali a

condus din Medina, iar califul Mu'awiya, din Damasc. Pentru a complica şi mai mult lucrurile, Mu'awiya încearcă să menţină califatul sub dominaţia familiei Omeiazilor, dar întîmpină rezistenţă din partea lui Husain, fiul lui Ali, care este în cele din urmă omorît de forţele Omeiazilor. Totuşi, partizanii lui Husain, şi înainte de el ai lui Ali, au continuat să recunoască drept *imami* sau şefi legitimi ai islamului, numai pe descendenţii lui Ali. Acest grup de credincioşi a fost cunoscut sub numele de *Shi'a* („partid separat" sau partizanii lui Ali) şi sînt strămoşii actualilor şiiţi din Iran. Califatul omeiad a rămas la putere pînă în anul 750; în cele din urmă, noua dinastie a Abbasizilor mută califatul la Bagdad, în anul 760. Strălucirea Bagdadului sub Califatul abbasid era întrecută în măreţie numai de Constantinopol.

Vreme de o sută de ani după moartea lui Mahomed, survenită în anul 632, comunitatea islamică s-a bucurat de o expansiune extraordinară. În ultimii zece ani de viaţă, Mahomed a exercitat o mare influenţă în Peninsula arabică. Curînd, Siria, după ce făcuse parte din Imperiul bizantin, a intrat în comunitatea islamică. În 638 a urmat Ierusalimul. Trupele islamice au invadat apoi Egiptul, au învins Persia Sasanizilor şi au pacificat nordul Africii. În anul 711, ajutaţi de evreii prigoniţi, arabii au învins regatul vizigot din Peninsula iberică. Încercarea trupelor islamice de a supune Franţa a fost oprită, în anul 732, de Carol Martel în bătălia de la Tours, însă eforturile trupelor islamice, încununate de succes în Spania — sau *Al-andalus*, aşa cum o numeau musulmanii — au făcut din această ţară regiunea cea mai civilizată din Europa. În anul 750, Abd al-Rahman I, un Omeiad care scăpase de asasinii abbasizi, a devenit emir, adică prinţ al musulmanilor din Spania. Acest grup recunoaşte autoritatea formală a Califatului abbasid, pînă în anul 912; apariţia unui calif fatimid în nordul Africii îl încurajează pe Abd al-Rahman al III-lea (912–961) să se proclame calif al Spaniei. Şi aşa a fost aruncată sămînţa dezbinării în sînul comunităţii islamice.

La început, Mahomed a vrut să facă din Medina un simplu oraş-cetate teocratic — o comunitate musulmană (*umma muslima*) bazată pe principiile de dreptate şi sfinţenie ale lui Dumnezeu, creînd o comunitate politică echilibrată de credinţa religioasă. Obligat în cele din urmă să recunoască şi alte credinţe religioase, islamul a împărţit întreaga lume în regiuni care erau controlate de el (*dār al-Islām*) şi regiuni care nu se convertiseră încă la islam (*dār al-Harb*). Teoretic, între cele două regiuni nu exista nici un compromis; în realitate, existau unele ambiguităţi, ca, de exemplu, zone ale păcii sau regiuni cu care comunitatea islamică încheiase tratate de pace, sau respectul faţă de Oamenii Cărţii, nume dat la început evreilor şi creştinilor, dar acordat apoi şi altor oameni care aveau cărţi sfinte ca, de pildă, zoroastrienii, hinduşii şi budiştii. Oamenii Cărţii erau, evident, îndemnaţi să îmbrăţişeze islamul, dar erau lăsaţi în pace atîta vreme cît îşi plăteau impozitul pe cap de locuitor (*jizyah*). Logica de la baza acestei lumi divizate era ideea că sinteza religie-cultură-societate-ordine politică a islamului era destinată să domine lumea.

În evoluţia ei, comunitatea islamică a urmat drumul credinţelor care au precedat-o. Mai clar, aşa cum comunitatea creştină timpurie şi-a pierdut orientarea eshatologică pentru a deveni o religie de stat a lumii acesteia în Imperiul roman condus de Teodosie (domneşte între anii 379–396), comunitatea islamică şi-a pierdut orientarea de oraş-cetate pentru a deveni un imperiu condus de califate. Diferitele califate au urmat paradigme diferite în încercările lor de a se apropia de lumea existentă printr-un compromis. Aşa cum subliniază Mahdi, dinastia Omeiazilor

> a încercat să instaureze un stat secular pe nişte baze naturale, să separe regula lumească de modul sacru de viaţă şi să oblige acest mod de viaţă să ia forma unei pietăţi personale căreia nu i se dădea voie să se interfereze cu conducerea treburilor statului, dar trebuind să se supună cerinţelor puterii lumeşti. Se pare că în acest domeniu doctrina creştină şi practica bizantină i-au

folosit drept model. Al doilea [adică dinastia Abbasizilor] a încercat să-şi însuşească modul de viaţă sacru, susţinîndu-l în aparenţă şi pozînd ca apărătorul şi protectorul acestuia. În acest domeniu se pare că „teocraţia orientală" a Sasanizilor le-a servit drept model. O a treia încercare, făcută de dinastia Fatimizilor din Egipt, pare a fi fost şi ea modelată după exemplul Sasanizilor, la care s-au adăugat politica platonică şi teologia neoplatonică ce caracterizau secta Isma'ili-lor din care se trăgeau Fatimizii.[18]

Imperiul musulman a interpretat funcţia califatului comparînd-o cu funcţia papalităţii creştine şi, aşa cum remarcă Von Grunebaum, „unii musulmani îl numeau pe papă «califul francilor...»"[19], deşi, în realitate, califul era căpetenia administrativă, şi nu religioasă, a comunităţii islamice.

O altă caracteristică a Imperiului islamic a fost influenţa tot mai mare atît a celor care nu erau arabi, cît şi a celor care nu erau musulmani — creştini nestorieni, evrei, hinduşi, persani — însărcinaţi cu funcţionarea califatului. La început, musulmanii nu se făceau remarcaţi prin cultură şi învăţătură; dar erau doritori să înveţe de la popoarele învecinate şi erau minunaţi traducători de greacă, latină, persană şi sanscrită. Atît în Sicilia, cît şi în Spania, intelectualii evrei slujeau ca intermediari culturali între musulmani şi creştini, iar musulmanii îl apreciau pe Aristotel tot atît de mult ca şi creştinii. Persia a contribuit şi ea la cultura islamică. Sub conducerea dinastiei Abbasizilor, a apărut o clasă de negustori atraşi de un amplu comerţ exterior. Deşi limba arabă continua să fie folosită în califatul Bagdad, „încetul cu încetul, titlurile persane, soţiile şi vinurile persane, iubitele persane, cîntecele persane, ca şi gîndirea şi ideile persane devin victorioase".[20] În secolele al IX-lea şi al X-lea, musulmanii din Spania au adus o mare contribuţie la cultura europeană. Faimoasa bibliotecă a lui Al Hakim a fost considerată a fi cea mai mare bibliotecă a timpului, iar oraşul Toledo a devenit centrul principal de învăţătură, atrăgînd mulţi studenţi evrei, creştini şi musulmani.

Imperiul islamic era foarte diferit de Medina, oraşul-cetate teocratic al comunităţii islamice timpurii. El a creat *corpus Islamicum*, sinteză cosmopolită multirasială şi multinaţională, care a însemnat cel mai bun numitor comun pentru popoarele din Asia, nordul Africii şi Europa. Hendrik Kraemer remarcă:

> ... vorbind din punct de vedere istoric, el nu a creat o cultură, dar a moştenit cultura elenistică orientală a cărei personificare a fost Bizanţul ca material de construcţie pentru crearea, în decurs de patru secole, a islamului ca o sinteză religie-cultură-societate. Or, ca să folosim alţi termeni, civilizaţia care s-a format în Asia şi în Africa de Nord, în jurul Mediteranei, ca rezultat al carierei meteorice a lui Alexandru, a cunoscut prin islam o nouă metamorfoză...[21]

Influenţa greacă a încurajat, în secolul al IX-lea, dezvoltarea şcolii de teologie raţionaliste Mu'tazilite. Această şcoală, explicînd efectiv credinţa islamică pentru intelectualii nearabi, a provocat critica din partea scolasticilor ortodocşi (Muta Kallimum), sau „oamenii Tradiţiei (*hadith*)", reprezentaţi de cunoscutul al-Ashari (mort în anul 942). Impactul cu modul vechilor greci de a aborda cunoaşterea umană este evident în dezvoltarea acelui *falsafah*, sistemul cunoaşterii comprehensive care includea studiul ştiinţelor umanistice şi al celor naturale. Mai amplă decît un sistem filozofic *per se*, *falsafah* a atras savanţi din ştiinţele naturale, medici practicanţi şi filozofi. Tradiţia avea gînditori musulmani remarcabili ca al-Kindī (mort în 873), adesea numit primul *faylasūf*; al-Fārābī (mort în 950) şi Avicenna (ibn Sinā, mort în 1037), amîndoi *faylasūf* metafizicieni; şi Averroes (ibn Rashid, mort în 1198), aristotelicianul islamic *par excellence*. Faimosul medic-filozof evreu Maimonides (Moses Ben Maimon, 1135–1204), medic la curtea lui Saladin, a fost un adept al acestui *falsafah*; el a scris în arabă *Călăuza nedumeritului*.

Neoplatonismul a avut o profundă influenţă asupra sufismului, cultul islamic al misticismului, bazat pe conceptul

monoteist de Dumnezeu şi univers.[22] Spre deosebire de tradiţiile mistice preocupate de experienţele extatice, sufismul a încurajat credinţa într-o cale spirituală amplă de-a lungul căreia se caută adevărul şi semnificaţia în fiecare aspect al vieţii. El a început ca o mişcare spirituală neecleziastică, dar a avut curînd ordine preoţeşti şi o liturghie cu o orientare misionaristă, ducînd la declaraţii publice care i-au iritat adesea pe tradiţionalişti. De exemplu, sufistul al-Hallāj (855–922) a fost biciuit, mutilat şi ars pentru a fi pronunţat în public „Eu sînt Adevărul" (fără îndoială pentru că Adevărul este unul din numele lui Dumnezeu). Juristul şi sufistul - *faylasūf* al-Ghazāli (1058-1111), a sintetizat în cele din urmă sufismul, teologie scolastică, învăţătură fermă şi *falsafah*.

EVUL MEDIU, ÎN APUS ŞI ÎN RĂSĂRIT

Privind înapoi la Evul Mediu, sîntem tentaţi să credem că între comunitatea islamică şi creştinătatea latină şi greacă exista o luptă permanentă, dovadă a acestei lupte fiind Cruciadele. Fiecare din aceste comunităţi era convinsă de superioritatea sa spirituală şi de a fi deţinătoarea Adevărului. Fiecare dintre ele se mîndrea cu sinteza sa religie-cultură-societate-ordine politică ca fiind cel mai bun cadru pentru viaţa umană. Chiar dacă aceste trei comunităţi erau diferite din pricina modelelor lingvistice, etnice, militare şi comerciale, ele aveau multe lucruri în comun. Erau ca nişte fraţi inamici ce urmau acelaşi destin. De exemplu, spre deosebire de ceea ce înţelegem noi în mod curent prin filozofie, adică o disciplină prejudiciată de cultură, divizată iremediabil, gînditorii medievali latini, bizantini şi islamici au înţeles-o ca pe o cale comună pentru cercetarea intelectuală. Kraemer observă că pentru ei

> ... filozofia şi teologia erau [de asemenea] întotdeauna indisolubil combinate într-o singură filozofie religioasă ce domina gîndirea

şi viaţa. Este deci mai corect să spunem că filozofia înseamnă o filozofie eclectică mistico-religioasă, adică aristotelicismul şi platonicismul interpretate într-un spirit neoplatonic.[23]

Acest lucru explică de ce, în pofida sîngeroaselor Cruciade, Europa şi, în special, creştinătatea latină au învăţat multă filozofie religioasă din *corpus Islamicum*.

În contrast cu descrierea romantică din artă şi literatură, Evul Mediu a fost o perioadă agitată. Feudalismul a impus, în întreaga Europă, o strictă împărţire în clase sociale, pînă cînd dezvoltarea noilor oraşe a dus la formarea de structuri sociale, politice şi economice. Regii şi papii au continuat să se înfrunte pentru putere, practicînd simonia, acordînd investituri şi controlînd învăţămîntul în Anglia, Franţa şi Germania. Din 1054, neînţelegerile au separat Apusul latin de Răsăritul bizantin.[24]

E mult adevăr în remarca lui Grunebaum: „atenţia acordată de lumea creştină islamului era mult mai mare decît cea acordată ei de către islam. S-ar părea că, de-a lungul întregului Ev Mediu, creştinătatea a resimţit un amestec de ură, frică, admiraţie şi atracţie pentru necunoscut..."[25] Apusul latin era profund conştient că, în pofida eforturilor lui Carol cel Mare de a încuraja învăţămîntul, era inferior din punct de vedere cultural, atît faţă de comunitatea islamică, cît şi faţă de creştinătatea grecească. Încetul cu încetul, modelul cultural al Europei a reacţionat favorabil la activităţile civilizatoare ale ordinelor monahale, în special ale unor ordine conştiente de „reformă", cum a fost mînăstirea benedictină din Cluny (întemeiată în 910). Presiunea venită din partea regilor şi a bisericilor a avut ca rezultat, în cele din urmă, înfiinţarea de „şcoli exterioare" pe lîngă diferite mînăstiri şi catedrale, în afara „şcolilor interioare" pentru pregătirea monahilor, pentru cultivarea clerului secular şi a laicilor. Datorită acestor „şcoli exterioare", a fost introdusă în Europa o mare cantitate de informaţie ştiinţifică, provenind din şcolile islamice din Peninsula iberică, Provenţa şi Sicilia.

Europa avea să înveţe de la lumea islamului că viaţa este un tot, care cuprinde atît domeniul religios şi filozofic, cît şi domeniul secular şi că ea trebuie să fie abordată ca atare. Acest spirit a apărut pentru prima oară în lumea islamică o dată cu publicarea unei serii de tratate intitulate *Mujarrabāt* (Experimenta). După cum spune Grunebaum, primul care a început această serie a fost Abūl-Alā Zuhr (mort în 1077 sau 1078) din Cordoba, tatăl faimosului medic Avenzoar (Ibn Zuhr, mort în 1161–1162). Von Grunebaum scrie:

> ... el a avut drept discipoli pe creştinul Ibn at-Tilmīd din Bagdad (mort în 1164-1165), pe evreul egiptean Ibn al-Mudawwar (mort în 1184-1185), pe Ibn an-Nāqid (mort în 1188-1189) şi pe Abūl-Maālī, care era probabil cumnatul lui Maimonide (mort în 1222)... importanţa lor ca simboluri ale reorientării spiritului investigator este considerabilă.[26]

Impactul cu lumea islamului însufleţeşte seriozitatea intelectuală a călugărilor din Europa. Este semificativ faptul că prima încercare de traducere a Coranului (*Qur'ān*) a fost făcută de Pierre din Cluny, în anul 1141, iar prima şcoală de studii orientale a fost înfiinţată în Spania, la Toledo, de către Ordinul Dominicanilor, numit şi Ordinul Predicatorilor. Tot comunităţii islamice i se datorează introducerea clasicilor Antichităţii în Apusul latin, clasici care fuseseră traduşi în arabă de creştinii din Siria, precum şi a ideilor unor gînditori ca al Fārābī, ibn Sinā (Avicenna), Averroes (Ibn Rushid) şi filozoful evreu Maimonides. Traducerile arabe din ultimele trei cărţi ale lui Plotin, greşit atribuite lui Aristotel, au fost cunoscute ca fiind *Teologia lui Aristotel.* Aşa cum comentează Kraemer,

> Psihologia lui Plotin privind un „*nous* material"... parte a sufletului individual, şi un „*nous* activ"... care este etern, dat fiind că este considerat o emanaţie a Cauzei Prime, îi îndreptăţeşte pe filozofi... şi pe teologi... să aibă o bază comună în metafizica raţională... Înainte de secolul al XII-lea, scolastica era în primul rînd platonică-augustiniană. Iar ca surse filozofice se limitau la

> Logica lui Aristotel... Cît despre Platon, îl cunoşteau prin Cicero şi prin *Timaeus*; în ceea ce priveşte neoplatonismul, tot ceea ce cunoşteau era Pseudo-Dionysios.[27]

Dat fiind acest tablou, putem uşor înţelege influenţa pe care au avut-o Aristotel şi gînditorii musulmani asupra scolasticilor. O mare importanţă a avut-o Averroes care insista asupra priorităţii cunoaşterii faţă de credinţă.[28] Ideile lui şi ale lui Maimonide au influenţat pe unii aristotelicieni creştini ca Toma din Aquino (mort în 1274) şi Albert cel Mare (mort în 1280). Scolasticii au contribuit într-o măsură foarte mare la dezvoltarea învăţămîntului universitar în Europa medievală.[29]

Este interesant de remarcat faptul că atît comunităţile creştină, latină şi greacă, cît şi cele islamice s-au izbit, cam în aceeaşi vreme, de o instabilitate politică. În tot cursul secolului al X-lea, comunitatea islamică, constituind teoretic o singură entitate, a avut trei califi rivali între ei, unul în Bagdad, unul în Cairo şi unul în Cordoba, situaţie care indica o confuzie şi o nemulţumire internă.[30] În secolul al XI-lea, Apusul latin a fost zguduit de luptele dintre papi: Benedict al IX-lea (1033–1045), Silvestru al III-lea (1044–1045) şi Grigore al VI-lea (1045–1046). În cursul aceluiaşi secol, creştinătatea greacă a fost împărţită între trei partide rivale, fiecare avînd de propus un împărat. Au existat totuşi, în această vreme, cîteva lucruri cu consecinţe importante şi constructive. Documentul lui Constantin al IX-lea, din anul 1045, prin care se cerea o nouă universitate pentru pregătirea de funcţionari instruiţi. Dar, în ansamblul lui, Imperiul bizantin era ameninţat de invazia turcilor pecenegi, a turcilor selgiucizi şi a normanzilor.[31] Curînd după schisma dintre biserica de Apus şi cea de Răsărit, din anul 1054, declinul Europei devine evident.

Cruciadele şi Corpus Christianum. Cruciadele, în care speranţele religioase şi seculare, temerile şi aspiraţiile comunităţilor latine, bizantine şi islamice sînt atît de strîns

împletite, necesită o explicaţie mai complexă. În esenţă, Cruciadele au fost o serie de campanii militare întreprinse, între anii 1096 şi 1291, de prinţii creştini din Europa de Apus, sub pretextul de a recupera Ţara Sfîntă de la musulmani. Din punct de vedere militar, Cruciadele nu au obţinut rezultate remarcabile. Aceste campanii au avut urmări mai importante în termeni de fecunditate culturală şi de stabilire de relaţii comerciale. Mai mult încă, aşa cum subliniază Hichem Djait, Europa a învăţat dialectica politică datorită Cruciadelor şi contactului cu islamul. Iată cum explică el:

> Islamul era, în acelaşi timp, o voce militară care ameninţa Europa şi o sferă economică ce îşi distribuia dinamismul, aşa cum, mai tîrziu, va deveni un duşman ideologic şi un model filozofic. Într-un cuvînt, apariţia Europei în istorie se datoreşte mijlocirii islamului...[32]

Cruciadele au facilitat indirect dezvoltarea sintezei medievale religie-cultură-societate-ordine politică, numită de obicei *corpus Christianum*. Nu era vorba, totuşi, de un sistem static, închis, îngheţat, deoarece Europa se afla în permanentă schimbare, aşa cum se constată în Anglia anglo-saxonă după cucerirea normandă. Mai mult, *corpus Christianum* nu înseamnă, aşa cum se crede îndeobşte, că papalitatea domina întreaga Europă. Existau conducători de o mare fermitate, cum era Henric al III-lea (mort în 1056), Henric al IV-lea (mort în 1106), Frederic I, zis Barbarossa, „Barbă Roşie" (mort în 1190)[33] şi Henric al VI-lea (mort în 1197), ce resimţeau cu toţii puterea temporală a papilor ca pe o insultă. Datorită unor astfel de conducători, Anglia din Evul Mediu a dat sistemul modern englez de drept civil şi Magna Carta (1215). Ca o consecinţă, Parlamentul englez a exercitat, începînd din secolul al XIII-lea, o influenţă foarte puternică asupra guvernului. În aceeaşi vreme, în Franţa au apărut adunări politice: cele trei corpuri tradiţionale — Consiliul regelui, Camera de conturi şi corpul judiciar al Parlamentului.

Pe de altă parte, apar în Evul Mediu cîţiva papi inventivi şi ambiţioşi care urmăreau atît puterea religioasă cît şi cea seculară. Grigore al VII-lea (papa Hildebrand, 1073–1085), convins de infailibilitatea bisericii, a folosit forţa fizică pentru a obţine ce dorea. Urban al II-lea (papă între anii 1088–1099) convoacă Conciliul de la Clermont în 1095 pentru a porni Prima Cruciadă.[34] După căderea oraşului Edessa (capitala primului stat al cruciaţilor) în anul 1144, Eugeniu al III-lea (papă între anii 1145–1153) şi mentorul său, Bernard de Clairvaux, au pornit a Doua Cruciadă, teminată cu o înfrîngere. Căderea Ierusalimului în mîinile sultanului Saladin (mort în 1193) îl determină pe Grigore al VIII-lea (papă în anul 1187) să convoace urgent a Treia Cruciadă, dînd conducerea acesteia lui Frederic Barbarossa. După moartea neaşteptată a lui Frederic, Richard I al Angliei, sau Richard Inimă de Leu, încheie tratatul de pace cu Saladin.

Cel mai puternic papă a fost Inocenţiu al III-lea (papă între anii 1198–1216), în vremea căruia papalitatea ajunge la apogeu. El a sprijinit oficial două Cruciade + a Patra, cînd a fost înfiinţat Imperiul latin, de scurtă durată, şi patriarhatul în Constantinopol, şi Cruciada împotriva albigenzilor, care înăbuşă (cu multă vărsare de sînge) anumite concepţii din sudul Franţei, considerate de el ca eretice. În timpul pontificatului acestuia, Francisc din Assisi (mort în anul 1266) întemeiază ordinul său de călugări, iar în anul 1215 al patrulea Conciliu de la Laterano întăreşte biserica, creînd dogma transubstanţierii — potrivit căreia pîinea şi vinul de împărtăşanie se transformă fizic în trupul şi sîngele lui Cristos — şi impunînd fiecăruia obligaţia de a se spovedi şi de a se împărtăşi anual. În anul 1212, un amestec de credinţă şi de exaltare faţă de cruciade a dus la Cruciada Copiilor, care a costat vieţile a mii de copii nevinovaţi, morţi sau vînduţi ca sclavi. A Cincea Cruciadă, ordonată de Inocenţiu

al III-lea înainte de moartea sa, dar organizată abia în anul 1219, a fost o tragică eroare şi ultima cruciadă ordonată oficial de papalitate.

Cruciadele au revelat în mod dramatic caracterele (diametral opuse) a doi monarhi, cei mai puternici ai acestei epoci, Frederic al II-lea (mort în anul 1250), regele Siciliei şi împărat al Sfîntului imperiu german, şi Ludovic al IX-lea, regele Franţei. Crescut în Sicilia, Frederic al II-lea a trăit încă din copilărie în tovărăşia creştinilor, evreilor şi musulmanilor. Cunoscut ca agnostic, se spune că el ar fi afirmat că Moise, Cristos şi Mahomed erau trei mari impostori. Excomunicat de două ori, Frederic al II-lea s-a considerat totuşi un nou David şi s-a încoronat rege al Ierusalimului în anul 1220, în Biserica Sfîntului Mormînt. Deşi a fost o figură importantă în timpul celei de a Şasea Cruciade, Frederic nu voia să se lupte cu musulmanii. În cele din urmă, a luat parte la Cruciadă ca aliat al sultanului, pornind cu o flotă al cărei echipaj era alcătuit aproape în majoritate din marinari musulmani. Armistiţiul încheiat de el cu musulmanii s-a soldat cu recucerirea Ierusalimului de către turci, care l-au stăpînit pînă la primul război mondial. [35]

Ludovic al IX-lea, cunoscut sub numele de Ludovic cel Sfînt (mort în anul 1270), a fost un om extrem de credincios, obsedat de dorinţa de a smulge Ţara Sfîntă din mîinile musulmanilor. A avut iniţiativa ultimelor două Cruciade, a Şaptea şi a Opta, amîndouă soldîndu-se cu eşecuri. Moartea sa a însemnat sfîrşitul atît al spiritului ce anima Cruciadele, cît şi al activităţii militare a Apusului latin.

Corpus Christianum continuă să fie o dovadă a luptelor constante pentru putere dintre monarhi foarte fermi şi papi ambiţioşi. Din pricina impozitului impus clerului, au izbucnit conflicte aprinse între monarhul absolut al Franţei Filip al IV-lea numit „Cel Frumos" (domneşte între anii 1285–1314) şi Bonifaciu al VIII-lea (papă între anii 1294–1303). În 1302, Bonifaciu dă faimoasa bulă papală *Unam sanctum* (Una Sfîntă), prin care se afirma că a te supune papei din Roma

era un lucru absolut necesar pentru mîntuire. Superioritatea lui Filip faţă de Bonifaciu marchează începutul decăderii puterii papale care degenerează curînd, o dată cu „captivitatea babiloniană" a papalităţii (1309–1377) la Avignon, sub puterea monarhică franceză, şi Marea Schismă dintre papa francez şi cel italian (1378–1418).

Geografia politică a Europei s-a schimbat şi ea. Atît Franţa cît şi Anglia au ieşit din Războiul de o sută de ani cu guverne naţionale puternice. O dată cu dispariţia Sfîntului imperiu roman, Germania a fost împărţită în teritorii separate, guvernate de prinţi seculari şi ecleziastici; numai cîteva oraşe au rămas ca entităţi independente. Către anul 1512, Spania, unde între anii 1481 şi 1492 forţele creştine i-au supus pe musulmani şi i-au gonit pe evrei, a făcut o tranziţie rapidă de la feudalism la monarhia absolută, sub Ferdinand al V-lea de Aragon şi Isabela de Castilia. Din punct de vedere politic, Italia era dominată de statul papal şi de oraşele mari, acestea devenind importante centre de civilizaţie. Naţiunile din Scandinavia şi din Europa centrală se îndreptau încet către curentul cultural european şi astfel a fost aruncată sămînţa Renaşterii.

Cruciadele şi Comunitatea bizantină. În tot timpul Cruciadelor, comunitatea bizantină a avut o poziţie precară. Istoricii presupun că această comunitate nu a răspuns pozitiv la chemarea papalităţii de a participa la Cruciade, chemare cu care bizantinii erau, în principiu, de acord. În practică, însă, au existat o serie de probleme serioase. Mai întîi, aprovizionarea cu hrană şi oamenii care alcătuiau escorta militară a trupelor ce luptau în teritoriile bizantine au dus la o secare gravă a finanţelor. În al doilea rînd, printre cruciaţi se găseau duşmani de moarte, cum erau normanzii. Între cruciaţi şi trupele bizantine exista o permanentă încordare, alimentată de învinuirile aduse soldaţilor bizantini pentru bătăliile pierdute. În al treilea rînd, cruciaţii ignorau adesea edictele împăraţilor bizantini faţă de care afişau un dispreţ categoric. Situaţia a devenit critică o dată cu instaurarea Imperiului

latin, de scurtă durată, în Constantinopol, în timpul celei de a Patra Cruciade, sub auspiciile papei Inocențiu al III-lea. Bizantinii au susținut că țara lor era expusă invadatorilor — turcii selgiucizi, mongolii, musulmanii arabi și turcii otomani. Au amintit clar că împăratul lor, Romanus al II-lea Diogene, fusese luat prizonier de către turcii selgiucizi.

După căderea Constantinopolului, împăratul bizantin Mihail al VIII-lea (mort în 1282) s-a temut că orașul va fi din nou luat, neglijînd astfel apărarea frontului din răsărit. În anul 1302, turcii otomani au intrat cu ușurință în Anatolia, înaintînd către Europa în 1354. În 1402, bizantinii au salutat înfrîngerea turcilor la Ankara de către conducătorul mongolilor, Tamerlan.

În vremea aceasta, în Apus, Conciliul de la Florența impunea, în 1439, o reunificare temporară a bisericilor din Apus și din Răsărit, întărind dogma *extra ecclesiam nulla salus*, „nu există mîntuire în afara bisericii". Această adunare a suscitat un oarecare entuziasm în favoarea unei cruciade împotriva turcilor, rămasă însă fără vreun rezultat pozitiv, dar sărbătorirea oficială la Sfînta Sofia a fost primită cu un vehement protest de către lumea ortodoxă, bizantinii nefiind de acord să fie conduși de către latini. Iată însă ce citim despre sultanul victorios, Mehmed al II-lea, învingătorul bătăliei pentru Constantinopol, din anul 1456:

> Sultanul a recunoscut faptul că biserica s-a dovedit a fi elementul cel mai greu încercat din lumea bizantină; și i-a acordat Patriarhului de la Constantinopol autoritatea temporală, măsură fără precedent, făcîndu-l răspunzător pentru toți creștinii care trăiau sub dominația otomană.[36]

Cu vremea, puternica și colorata lume bizantină a căzut sub dominația turcilor otomani și faimosul — sau infamul — Imperiu otoman și-a început domnia.

Comunitatea islamică a fost divizată de trei califi care se luptau între ei, cel din Bagdad, cel din Cairo și cel din Cordoba.

Apariţia a numeroşi sultani şi emiri, apariţia curentelor shi'a şi ismā'ili şi răspîndirea misticismului sufi au făcut ca această comunitate să aibă un caracter mai complex. Din perspectiva unităţii omenirii însă, comunitatea islamică ne oferă, în acest moment al istoriei, o alternativă atrăgătoare. Între lumea creştină şi lumea islamului fuseseră trasate nişte linii relativ stabile.

Comunităţile bizantină din Răsărit, latină din Apus şi islamică erau preocupate de dezvoltarea sintezelor lor socio-politice/religioase-culturale. În califatul islamic al Abbasizilor, cultura şi limba arabă au fost radical alterate datorită influenţei persane. Aşa cum afirmă Marshall Hodgson

> În cursul celor şapte secole care au urmat după anul 945, vechea societate a califatului a fost înlocuită de o societate internaţională din punct de vedere lingvistic şi cultural, în continuă expansiune, societate dirijată de numeroase guverne independente. Aceasta nu avea o coeziune datorată unei singure ordini politice, unui unic limbaj sau unei culturi unice. Ea reprezenta însă... un singur tot istoric. Această societate internaţională cu nuanţă islamică a fost cu siguranţă, la vremea ei, societatea cea mai amplu răspîndită şi influentă de pe glob.[37]

Aşa cum latinii din Apus şi bizantinii din Răsărit i-au supus şi convertit pe barbarii ce se aflau în interiorul graniţelor lor, comunitatea islamică a fost şi ea obligată să aibă de-a face cu popoarele nomade şi seminomade şi cu imposibilitatea asimilării lor în sînul comunităţii islamice. De exemplu, turcii selgiucizi, unul din triburile turceşti care au migrat din stepele Asiei Centrale spre rîul Jaxtartes în secolul al X-lea, s-au convertit la islamul de nuanţă sunnită şi au înfiinţat un imperiu ce cuprindea Iranul, Mesopotamia, Siria şi Palestina. În anul 1071, armata turcilor selgiucizi a învins forţele bizantine şi le-a ocupat imperiul; persecuţiile la care aceştia i-au supus pe pelerinii creştini în Ţara Sfîntă au dus la organizarea Cruciadelor. Ca şi musulmanii sunniţi, turcii

selgiucizi au dus lupte sîngeroase împotriva dinastiei şiite a Fatimizilor, stabilită la Cairo. Califatul fatimid a fost în cele din urmă desfiinţat de sultanul Saladin în anul 1193.[38]

Invazia mongolilor care au supus pînă la urmă pe musulmanii ce trăiau între graniţa cu Oxus şi Eufrat, jefuind Bagdadul în anul 1258, a fost pentru comunitatea islamică mult mai atroce decît Cruciadele. Mongolii — şi cruciaţii care mai rămăseseră — au fost izgoniţi din Palestina de mamelucii turci în anul 1260. Hulagu, nepotul lui Genghis Han, a înfiinţat apoi regatul mongol al Persiei şi a devenit primul său Il-khan, adică rege. Tot atît de înspăimîntători au fost şi otomanii, trib al turcilor ghuzz, împinşi de înaintarea mongolă din locurile lor de origine din Asia Centrală. Aceştia au ocupat, pînă în secolul al XIV-lea, aproape întreaga Anatolie. În 1402, au fost învinşi la Ankara de armata conducătorului tătar Tamerlan. În cîţiva zeci de ani, ei au devenit suficient de puternici pentru a cuceri, în anul 1453, Constantinopolul sub conducerea sultanului Mehmed al II-lea (mort în anul 1481).

O dată cu luarea Granadei de către forţele creştine în 1492, participarea comunităţii islamice la treburile europene s-a sfîrşit brusc. La acea vreme, comunitatea islamică se răspîndise în Africa şi în Asia Centrală, de Sud, de Sud-Est şi de Est — în special în China. Vom examina acum evenimentele din Asia — îndeosebi cele din India şi China — petrecute în cursul celor zece secole care au precedat descoperirea Americii, în anul 1492, de către Columb şi călătoria lui Vasco da Gama, în 1498, în jurul Capului Bunei Speranţe.

SINTEZA HINDUSĂ

Începem cu evenimentele din Eurasia de răsărit, în special cu cele din subcontinentul indian, petrecute în cursul celor zece secole ce au precedat venirea, în secolul al XVI-lea, a europenilor.

În timpul epocii Gupta (cca 320–540 p. Chr.) şi în cursul cîtorva secole ce au urmat, India nu a avut de suferit multe invazii. Această perioadă este cunoscută ca „India hindusă", bazată pe ceea ce specialiştii numesc sinteza brahmanică cristalizată religie-cultură-societate-ordine politică.[39] Începînd cu anul 1000 p. Chr. au apărut în India călăreţii musulmani, instalînd în secolul al XIII-lea o conducere sporadică în India de nord, fără însă să ajungă pînă în India hinduistică de sud. În cele din urmă, întregul subcontinent a căzut sub conducerea musulmană a dinastiei Mogul (1526–1761). Natura sintezei hinduse sau brahmanice religie-cultură-societate-ordine politică devine subiectul nostru, nu atît sub aspectul detaliilor istorice, cît sub aspectul principiilor ei logice, raţionale şi organizatorice.

Sinteza hindusă conţine două principii importante. Primul constă în modul în care această sinteză a păstrat integritatea teoriilor, practicilor şi obiceiurilor existente. Ea le-a sistematizat, dar nu le-a oficializat; de fapt le-a rearanjat sub controlul brahmanilor. Al doilea constă în aceea că sinteza hindusă cuprinde întreaga ordine cosmică şi nu numai ordinea naturală, umană şi socială care preocupa sinteza chineză. Accentul nu cădea însă pe aspectul transcendental al ordinii cosmice, ci pe totalitatea ei percepută într-un sens imediat lumesc. Betty Heimann atrage atenţia că metafizica nu a avut niciodată în India înţelesul de „dincolo de toate faptele fizice", aşa cum a avut în gîndirea tîrzie grecească şi cum are astăzi în Occident. Ea continuă:

> ... [Metafizica] a fost întotdeauna mai curînd Fizică pură. Dacă Metafizica indiană se ocupă de probleme axate pe concepţia despre Dumnezeu, adică de Teologie, Metafizica poate fi numită „o a doua Fizică", deoarece Dumnezeu reprezintă complementul ceresc al fiinţelor umane de pe pămînt. Dacă se aplică Fizicii primare cosmice, adică Ontologiei, atunci înţelesul devine acela de „Fizică extinsă", în vreme ce, cînd se ocupă de destinul Omului după moarte, ea devine „Fizică

reînnoită" pur și simplu, deoarece ideile Indiei despre viața de după moarte, adică despre Lumea de Apoi, sînt idei despre un alt „aici", adică o nouă viață pe pămînt prin reîncarnare.[40]

Aceste perspective au determinat sinteza hindusă.

SISTEMUL VARṆĀŚRAMA-DHARMA

În centrul sintezei hinduse se afla sistemul *varṇāśramā-dharma*, adică datorie sau lege potrivit cu *varṇa* sau „clasă"[41] și *āśrama* sau „stadiul vieții", referindu-se la viața elevului, a șefului familiei, a pustnicului sau *sannyāsin* („cel care a renunțat la lume"). Acest sistem, mai flexibil la început, a devenit în cursul primului secol p. Chr. din ce în ce mai rigid, *varṇa* (clasă) devenind astfel „castă", determinată de naștere (*jāti*). Inițial, cele trei *varṇa* dominante — *brahmanii*, *kṣatriya* și *vaiśya* — erau considerate ca „fiind născute de două ori" (*dvija*), în vreme ce *sūdra*, mai ales *sūdra* „impuri", nu se puteau însoți cu clasele „născute de două ori", angajate în studiul Vedelor, în rostirea de *mantra* vedice sau în îndeplinirea unor ritualuri vedice. Cu vremea, au fost adăugate numeroase grupuri de caste și subcaste pentru a ține seama de căsătoriile mixte, diferențierile ocupaționale și de treptele de puritate rituală. Combinația de *varṇa* și *aśrama* dădea indivizilor o serie specifică de îndatoriri și responsabilități. Ceea ce constituia substratul acestui principiu era ideea că, respectînd cu stricteță *dharma* unei anumite situații de viață, se poate îndeplini obligația față de *sanātana*, adică eternul, *dharma* care guvernează ordinea cosmică.

Se sărbătorește prima etapă a elevului (*brahmacārin*) care trebuie să devină hindus printr-o ceremonie (*upanāyana*) care marchează împrejurarea. El evoluează la etape de șef al familiei prin căsătorie. Femeile nu ajung la stadiul de elev. De obicei, femeile din clasa superioară sînt măritate înainte de pubertate. Se presupune că meritul religios al soților se va răsfrînge și asupra lor. Sinteza hindusă depinde mult de etapa de șef de familie deoarece acesta are descendenți și asigură

perpetuarea societăţii. Numai după ce individul îşi îndeplineşte datoria ca şef al familiei i se permite să devină pustnic. Etapa de *sannyāsin* implică ruperea totală a oricărei legături cu lumea, inclusiv raporturile cu soţia şi familia. Se presupune că *sannyāsin* se naşte din nou într-o copilărie lipsită de legăturile căsătoriei. Sinteza hindusă bazată pe sistemul *varṇāśrama-dharma* îngăduie oamenilor cu diferite temperamente, gusturi şi convingeri să trăiască împreună, legaţi unii de ceilalţi într-o societate unificată. Acest sistem poate fi considerat ca un sistem rigid de nesuportat, dar Hopkins confirmă că, din interior, el apare cu totul diferit:

> Deşi identitatea ereditară de castă face ca mobilitatea socială să fie imposibilă în timpul unei singure vieţi omeneşti, principiile de *karma* şi de renaştere nu numai că pot să explice condiţia prezentă a individului, dar oferă şi speranţa unei ameliorări viitoare. Această ameliorare se realizează prin împlinirea corectă a acelei *dharma* care înseamnă acum seria completă de îndatoriri date de *varṇa* şi de castă... Se obţinea nu o egalitate socială, ci o stabilitate socială bazată pe principiile karmice ale justiţiei cosmice şi ale evoluţiei în etape, către ultimul scop, acela al eliberării.[42]

PATRU SCOPURI ALE VIEŢII ŞI ŞASE SISTEME ORTODOXE

Sinteza hindusă nu făcea ca fiecare să fie permanent conştient de ultimul scop, acela al eliberării. După cum remarcă Zimmer, succesul, plăcerea şi datoria erau tot atît de importante ca şi eliberarea finală (*mokṣa*), nu atît în termeni de religie hindusă, cît în termeni de sinteză hindusă pentru indivizi şi societate.[43] Succesul (*artha*) implică atît profitul material, cît şi cunoaşterea politică potrivit cu „Tratatul despre cîştigul material" (*Arthaśāstra*) atribuit lui Kautilya, sfetnic al întemeietorului dinastiei Maury (bunicul regelui Aśoka). *Artha* subliniază alte două ţeluri omeneşti — plăcerea şi datoria. Ceea ce se înţelege în mod curent prin plăcere (*kāma*) cuprinde o amplă gamă de semnificaţii ce

merg de la dragoste la senzualitate şi la bucuria pe care ţi-o dau arta şi cultura. De exemplu, o caracteristică a tradiţiei indiene este să considere sexul ca o nevoie umană pozitivă, aşa cum e ilustrată în cunoscutul manual de dragoste sexuală *Kāma Sūtra*. Datoria (*dharma*), menţionată mai sus în legătură cu sistemul *varṇāśrama-dharma*, variază în funcţie de casta individului şi de etapa lui de viaţă. *Dharma* înseamnă că fiecare are un loc precis în ordinea cosmică şi că viaţa nu este o serie de decizii dificile. Fiecare trebuie să-şi urmeze cursul prescris al vieţii: „De la prima suflare de viaţă, energiile individului sînt stăpînite, dirijate în canale şi coordonate spre lucrarea generală a supraindividului care este însăşi societatea sfîntă."[44]

În comparaţie cu aşa-numitul „grup al celor trei", *artha*, *kāma* şi *dharma*, scopul eliberării (*mokṣa*) prin disciplina metafizicii aparţine de ceea ce numeşte Zimmer filozofiile eternităţii. El spune: „*mokṣa* priveşte dincolo de stele, nu la uliţele satului".[45] În această privinţă, există multe aspecte care-l îndreptăţesc pe Zimmer să considere jainismul, sāmkhya şi yoga, brahmanismul, budismul şi vedānta ca sisteme indiene diferite[46] care oferă căi alternative către *mokṣa*.[47]

Cel mai renumit filozof din India medievală a fost Saṃkara (cca 788–832), cunoscut pentru nondualismul său în cadrul tradiţiei vedānta. Credincios al lui Śiva, filozof şi poet, el s-a opus budismului. A afirmat că numai Brahman (Fiinţa Absolută) este real, iar tot restul nu este decît *māyā* (aparenţă). Betty Heimann ne aminteşte că „*māyā este nerealitate nu în lumea trecătoare, ci în lumea eternă*, deoarece agregarea formelor unui individ nu poate avea o existenţă statică, ci numai o schimbare continuă".[48] Pe de altă parte, Rāmānuja (mort în anul 1137), apărătorul unui nondualism moderat, a înţeles că Brahman nu este inteligenţa, aşa cum susţinea Saṃkara, ci este Fiinţa Supremă al cărei atribut principal este inteligenţa. Şcoala lui Rāmānuja a subliniat că mijlocul de salvare îl constituie mai degrabă „devoţiunea" (*bhakti*) decît cunoaşterea. Această devoţiune faţă de Viṣṇu — Brahmanul teist — derivă din cunoaştere şi reprezintă o

cale mai directă spre salvare.[49] Al treilea filozof cunoscut a fost Madhva Ācārya (Madhva Învăţătorul, mort în 1278), un realist, un pluralist şi un credincios al lui Vişṇu, Dumnezeul Suprem. Asemănarea dintre sistemul lui Madhva şi creştinism este izbitoare; Bashman presupune o influenţă a creştinismului sirian. „Distincţia precisă dintre Dumnezeu şi suflet, doctrina blestemului etern şi statutul lui Vāyu [zeul-vînt şi fiul lui Vişṇu] constituie puncte evidente de similitudine..."[50]

Bhakti-yoga. Sinteza hindusă reflectă mentalitatea eclectică tot mai mare a hinduismului religios, un eclectism care lasă să se vadă o tradiţie teistică puternică afirmînd acea *bhakti*, adică credinţă, ca o cale de salvare mai avansată. Această concepţie era în opoziţie cu drumul gnostic (*jñāna-yoga*), care insista asupra cunoaşterii date de Upanişade, şi calea acţiunii (*karma-yoga*), care sublinia datoria socială, acţiunea rituală şi meritul religios. Teismul hindus a fost mult facilitat de popularitatea poemului *Bhagavad-Gītā*, adăugat, înainte de anul 200 p. Chr., epopeii *Mahābhārata*, precum şi de un alt faimos poem epic, *Rāmāyana*. În *Bhagavad-Gītā*, Krşṇa, unul dintre *avatāra*, adică încarnări ale zeului Vişṇu, este întrebat de prinţul Arjuna dacă şi-ar ucide rudele (care sînt tocmai duşmanii săi) în luptă, sau s-ar lăsa ucis de ele. Krşṇa, care se ascunde sub înfăţişarea unui conducător de car de luptă, expune înţelesul căii tradiţionale a cunoaşterii prin Upanişade (*jñāna-yoga*) şi prin datorie (*karma-yoga*). Apoi, revelîndu-şi identitatea divină, arată că devoţiunea (*bhakti*) arătată lui Krşṇa este cea mai înaltă formă de yoga şi cheia pentru eliberare.

Răspîndirea teismului a făcut ca numele multor zeităţi să devină nume familiare, de exemplu Śiva (a cărui imagine comună este *liṅga*), Vişṇu şi ale sale *avatara* să fie Rāma Krşṇa, precum şi diferite zeiţe. Teismul a avut multe trăsături pe care le asociem de obicei cu hinduismul, ca de exemplu *pūjā*, „oferta rituală" pentru adorare care a înlocuit vechile obiceiuri ca sacrificiul, templele, sărbătorile, locurile sfinte şi pelerinajele.

Dinastia Gupta (cca 320–540) a sprijinit hinduismul teistic, în special adorarea zeului Vişṇu şi a zeiţei Lakşmī.

Perioada Gupta este adesea numită Epoca clasică a Indiei hinduse. Cultura indiană a ajuns la apogeu în timpul domniei lui Candra Gupta al II-lea (cca 376–415), așa cum este atestat de pelerinul chinez Fa-hsien, care a stat șase ani în India în timpul domniei acestuia. După cum spune Fāhsien, budismul era încă înfloritor, dar hinduismul teistic, foarte diferit de vechiul brahmanism sacrificial, cucerea inimile oamenilor. În secolele al V-lea și al VI-lea, un popor din Asia Centrală numit hūṇa, sau hunii albi, cunoscut pentru atitudinea sa antibudistă, a trecut granița indiană. Hunii și-au epuizat energiile, încercînd să dobîndească o putere politică permanentă în India de nord. Principala ramură a dinastiei Gupta a dispărut la mijlocul secolului al VI-lea, dar politica generală instaurată de ea și spiritul ei au fost continuate de multe dinastii; cîteva dintre ele au afirmat că ar avea o legătură cu ramura principală a dinastiei Gupta. Unul din cei mai remarcabili conducători din această perioadă a fost Harșa. În cursul celor patruzeci și unu de ani de domnie (606–647), și-a consolidat uriașul teritoriu din nordul Italiei, restaurînd parțial moștenirea dinastiei Gupta. El a stîrnit admirația profundă a pelerinului chinez Hsüan Tsang (596–664), care a vizitat India în timpul domniei lui Harșa. Jurnalul lui Hsüan-Tsang arată că budismul se găsea într-un declin rapid în India. Întinsul teritoriu al lui Harșa s-a dezmembrat după moartea lui.

Tantrismul. În vremea lui Harșa, sinteza hindusă a început să înglobeze în sistemul său tantrismul, o altă caracteristică ce nu aparținea Vedelor. Punctul culminant al tantrismului se situează de fapt între secolele al IX-lea și al XIV-lea. Potrivit tantrismului, ființa umană este un microcosmos înzestrat cu puteri divine care pun în acțiune o serie de realități cosmice cu ajutorul acelei *sādhana*, o practică destinată să ducă la identificarea cu divinitatea sub forma unei imagini. Tantrismul a pătruns în budism dînd budismul tantric, cunoscut uneori ca Vajrayāna sau Mantrāyana, cea

de a treia ramură importantă a budismului. Această formă de budism ne învaţă că eliberarea finală poate fi mai bine obţinută dacă reuşeşti să capeţi puteri magice. Divinităţile din budismul tantric sînt divinităţi salvatoare (*Tārā*), adică soţiile lui Buddha şi Bodhisattva.

Budismul. Cele zece secole dinaintea venirii europenilor, care a avut loc în secolul al XVI-lea, au fost cruciale pentru istoria filozofiei şi religiei indiene. Una din cele mai importante schimbări a fost dispariţia budismului în India, unul din cele două principale curente autohtone din tradiţia indiană, „unul avîndu-şi sursa în doctrina *ātmā* din Upanişade, iar celălalt în doctrina *anātmā* a lui Buddha".[51] Budismul nu recunoştea *ātmān* (substanţa) din pricina „concepţiei morale despre realitate" budiste, pentru a folosi expresia lui Murti. În vreme ce Vedānta susţinea forma extremă a concepţiei-Substanţă, iar budismul concepţia-Modală exclusivistă, „Jaina împăca în mod evident aceste două concepţii opuse, acordînd o egală realitate atît substanţei, cît şi modalităţilor sale... Doctrina jaina şi-a format epistemologia după acest model şi a formulat logica disjuncţiei realului..." — în realitate, al treilea mod de abordare între „doctrina *ātmā* şi doctrina *anātmā*[52]. Sinteza hindusă a depins foarte mult de tradiţia filozofico-religioasă/hinduso-brahmanică, incluzînd intuiţia din Vedānta şi din Upanişade şi făcînd ca budismul să reprezinte din nou etapa principală a vieţii spirituale indiene. Astfel, cele trei ramuri ale budismului şi-au găsit respectivele centre secundare în afara Indiei — tradiţia din sud sau Hīnayāna (Theravāda), în Ceylon (Sri Lanka); tradiţia din nord sau Mahāyāna, în China; tradiţia budistă tantrică, în Tibet. Sinteza hindusă nu a încorporat tradiţia jain în sistemul ei. Comunitatea jain — atît ramura cerul veşmînt sau dezbrăcat, cît şi ramura nor alb — a trebuit să-şi găsească un loc modest în viaţa spirituală a oamenilor de rînd. Din cînd în cînd, conducătorii manifestau interes pentru tradiţia jain; de exemplu, un celebru preot jain, Hemacandra, a devenit un

ministru influent al regelui Kumarāpāla (1144–1173). Cu toate acestea, comunitatea jain nu a fost, comparativ, decît un grup spiritual lipsit de importanță în viața Indiei.

Pārsii. Istoria pārsī-lor („persani"), o comunitate din India occidentală alcătuită din locuitori ai Orientului Mijlociu, moștenitori ai religiei lui Zoroastru, nu este clară. Mulți cercetători cred că Persia și India au avut legături de-a lungul multor secole. Existau comunități persane în India și în jurul ei, așa cum o dovedesc inscripțiile în persana veche, pahlavī, din India de sud. Nu este clar la ce dată au migrat zoroastrienii în India. Cucerirea Iranului de către musulmani (cca 642) a fost probabil urmată de venirea mai multor valuri de zoroastrieni, atît pe uscat cît și pe mare. Basham a notat că „după cum afirmă tradiția pārsī-lor, un grup de refugiați s-a stabilit mai întîi la Diū, în Kāthiāwār, iar apoi în Thānā, lîngă Bombay, în secolul al VIII-lea"[53]. Principala comunitate pārsī a rămas aici încă din vremea aceea. Totuși, relațiile dintre comunitățile pārsī și hindusă au fost reci, deși civilizate, pînă la venirea perșilor în India. Acest fapt ne surprinde, dată fiind originea ariană atît a iranienilor, cît și a hindușilor, precum și faptul că amîndouă tradițiile au aceleași noțiuni și practici religioase. După cît se pare, tradițiile budistă, jain și pārsī au concepții deosebite în ceea ce privește sinteza ideală religie-cultură-societate-ordine politică, concepții care nu puteau fi acceptate de către hinduși. Însă Hopkins este convins că, înainte de dominația musulmană, tradiția hindusă a fost probabil sistemul cel mai variat și mai flexibil din lume.[54]

ISLAMUL ÎN INDIA

O dată cu apariția islamului pe subcontinent, India s-a văzut destinată unei alte soarte. Înainte de anul 1000 p. Chr., expansiunea islamică în India a urmat modelul de convertire

care precede cucerirea, în special în regiunile de coastă, de-a lungul drumurilor comerciale. Regatele musulmane au fost curînd înfiinţate în Afganistan, de unde forţele musulmane, începînd din anul 1000, au năvălit în India. Modelul s-a schimbat atunci în cucerire care precede convertirea. Mahmūd din Ghazunī, cunoscut ca distrugătorul de idoli, a jefuit regiunea din nordul Indiei, între anii 1000 şi 1027, de vreo douăzeci de ori. În anul 1191, au avut loc noi năvăliri, conduse de Muhamad Ghuri, în urma cărora a fost distrusă, în anul 1197, faimoasa universitate monastică budistă din Nālandā. În anul 1206, sultanatul Delhi şi-a menţinut puterea în nordul Indiei, înfruntînd valuri succesive de năvălitori musulmani. Spre sfîrşitul secolului al XIV-lea, se aflau în Delhi sau în jurul lui doi sultani rivali, în luptă pentru putere. În anul 1398, faimosul cuceritor Timur a năvălit în India, restrîngînd temporar dominaţia musulmană din nordul Indiei. În majoritatea lor, conducătorii musulmani au fost de acord ca toţi cei din India care nu erau musulmani să fie obligaţi să plătească impozitul *jizyah* (aplicat la început numai „Oamenilor Cărţii", adică evreilor şi creştinilor). Această măsură s-a dovedit a fi o sursă bună de venituri, provocînd însă o profundă indignare în sînul populaţiei. La început, puterea musulmană s-a limitat în special la nordul Indiei, dar în secolul al XIII-lea au fost înfiinţate în Deccan o serie de regate musulmane independente. În cele din urmă, cea mai mare parte a Indiei a fost unificată sub dinastia Mogul (1526–1761) şi astfel dominaţia musulmană în India a durat pînă în perioada modernă.

Sikhismul. Faptul cel mai surprinzător în legătură cu India musulmană este acela că un număr relativ mic de musulmani au condus o majoritate indiană nemusulmană. Lucru ce poate fi înţeles, deoarece musulmanii reacţionau la hinduism în diferite feluri, iar hinduşii dădeau islamului replici diferite. În principiu, aşa cum a remarcat odată Hutchinson, „Pentru islam, numai conversiunea putea fi o

rezolvare satisfăcătoare, iar India hindusă... a rămas neconvertită, [în vreme ce] pentru hinduism, asimilarea noii credinţe ar fi însemnat un lucru mulţumitor, însă islamul... a rezistat şi a rămas neasimilat".[55] Una din cele mai importante consecinţe ale întîlnirii dintre islam şi hinduism a fost apariţia sikhismului, o credinţă eclectică, influenţată de mişcarea bhakti — susţinută de Rāmānuja (1017–1137), menţionat mai sus, şi de Rāmānanda (1360–1470), ca şi de discipolul lui Rāmānanda, Kabir (cca 1440–1518) — şi de misticismul sufi inspirat de Guru Nānāk (1469–1539). Atît Kabir, cît şi Nānāk predicau frăţia între hinduşi şi musulmani, faptul că aveau drept tată un acelaşi Dumnezeu, şi respingeau idolatria şi deosebirile de castă. (Următorul capitol va trata despre dezvoltarea ulterioară a sikhismului.)

BUDISMUL CA RELIGIE PANASIATICĂ

Am caracterizat odată, folosind expresia lui William S. Haas, modelul de topografie civilizatoare şi religioasă ca fiind „juxtapunere şi identitate" pentru a-l deosebi, prin contrast, de modelul occidental — „unitate în diversitate".[56] În Orient, excepţia o constituie budismul, care a migrat din India pentru a deveni o religie panasiatică. Nu ne vom ocupa de dezvoltarea sa istorică, dar vom descrie, în schimb, răspîndirea celor trei ramuri principale ale sale.

1. Budismul din sud, cunoscut fie sub numele Hīnāyāna (Micul Vehicul), fie sub cel de Theravāda, a urmat în special drumul oceanului, stabilindu-şi sinteză religie-cultură-societate-ordine politică în ţările din sudul şi sud-estul Asiei. Theravāda, care a făcut din Ceylon al doilea centru al său, a încorporat în tradiţia sa elemente ctonice autohtone şi cîteva trăsături ale hinduismului. Ca sistem religios, budismul din sud se bazează pe doctrina Pali (*Tripitaka*) — cele trei coşuri (colecţii) de Disciplină,

Discursuri şi Elaborări Doctrinale. Teoretic, el este o religie axată pe monahism, vizînd calea spirituală a eliberării prin viaţa monahală, laicii beneficiind de meritele spirituale ale monahilor datorită ajutorului pe care-l dau acestora. În afara monahilor, mai sînt veneraţi de către budiştii din sud regii şi alte personaje regale care sprijină sinteza budistă religie-cultură-societate-ordine politică. Mulţi regi din Ceylon şi din regatele din Asia de sud-est s-au inspirat din imaginea lui Metteyya (Maitreya în sanscrită), viitorul Buddha, şi din imaginea lui Cakkavatti (Cakravārtin în sanscrită), monarhul universal ideal aşteptat să vină la sfîrşitul istoriei lumii. Ei au imitat exemplul lui Aśoka, secolul al III-lea a. Chr., regele budist *par excellence* din India. Practic vorbind, şi din perspectiva sintezei budiste, budismul din sud nu este numai un „sistem monastic", ci este, în acelaşi timp, un „sistem ideologic" şi un „sistem ritual".[57] Budismul din sud a dat sisteme strîns legate între ele a ceea ce Spiro numeşte „budismul nibbanic", un sistem normativ, care are scopul de a se elibera de Roată (adică de *saṃsāra*), „budismul kammatic", un sistem soteriologic lipsit de reguli, care caută ca individul să-şi amelioreze situaţia de pe Roată, şi „budismul apotropaic", un sistem lipsit de soteriologie, care caută o protecţie magică.[58]

2. Budismul din nord, cunoscut şi sub numele de Mahāyāna (Marele Vehicul), a urmat drumul istoric al mătăsii spre Asia Centrală şi China . Acolo, el a întîlnit culturile, artele şi religiile grecilor şi perşilor — zoroastrismul şi maniheismul, brahmanismul, sisteme chineze autohtone şi creştinismul. La început, Mahāyāna a imitat budismul indian, descoperind curînd că acesta poate aduce o contribuţie la forma chineză de sinteză comună religie-cultură-societate-ordine politică. În fapt, budismul Mahāyāna, care a făcut din China al doilea centru al său, a început să se răspîndească în ţările învecinate cu China ca, de exemplu, Vietnam, Coreea şi Japonia. Spre deosebire de budismul din sud, care domina structura de sinteză religie-cultură-societate-

ordine politică, budismul Mahāyāna a avut un rol modest, devenind o completare — şi nu un înlocuitor — a altor tradiţii ca, de exemplu, confucianismul şi daoismul în China, shintoismul şi confucianismul în Japonia.

3. A treia ramură a budismului, budismul tantric, cunoscut şi sub numele de Vajrayāna (Vehiculul Fulgerului) sau Mahāyāna (Vehiculul Cuvîntului Sacru), este o formă de religie ezoterică. Al doilea centru al său este Tibetul, de unde s-a răspîndit în Mongolia. Budismul tantric a dezvoltat o sinteză religie-cultură-societate-ordine politică asemănătoare cu „teocraţia" din Occident. În trecut, diferite tradiţii ale budismului tantric erau cunoscute în Asia de Sud-Est, China şi Japonia; dar, cu excepţia anumitor şcoli din Japonia, cele mai multe şi-au pierdut identitatea.

Astfel, budismul, care a pierdut teren în India, unde se născuse, a devenit religia cu cea mai mare influenţă din Asia. El a fost instrumentul datorită căruia au apărut cel puţin trei tipuri diferite de sinteze religie-cultură-societate-ordine politică.

ÎNTEMEIETORII SINTEZELOR CHINEZE

Aflată într-o rapidă dezvoltare, China a venit în contact cu multe alte popoare, culturi şi religii. După cum spune o legendă, budismul a fost bine primit la curtea dinastiei Han de către împăratul Ming (domneşte între anii 58–75). În istoria Chinei, lunga dinastie Han reprezintă una din marile sinteze religie-cultură-societate-ordine politică. Astfel, de exemplu, confucianismul a fost omologat cu daoismul, cu sistemul yin-yang, cu legalismul, cu divinaţia, numerologia şi superstiţiile populare în asemenea măsură, încît cercetătorul Herrllee Creel se întreabă dacă îl mai putem încă numi confucianism.[59]

Ca o concepţie despre unitatea omenirii, cuprinzătoarea sinteză din timpul dinastiei Han a fost cu mult mai satisfăcătoare decît confucianismul clasic, care, la început, reprezenta

un sistem de reguli explicite şi porunci ce se refereau la ordinea socială. În profund contrast cu acest confucianism clasic, sinteza din perioada Han, care cuprindea tradiţiile yin-yang, daoistă, legalistă şi altele, astrologia, magia, divinaţia etc., postula o ordine cosmică şi o ordine naturală, încercînd să găsească legături inseparabile între cele petrecute pe pămînt şi cele petrecute în cer. *Li*, transmis de maeştrii clasici ai confucianismului ca fiind principiul unei ordini umane, etice, a fost acum transformat în principiul universal al ordinii cosmice care guvernează întregul neam omenesc — trecînd peste limitele dintre rase, culturi, religii şi ordini politice. Sinteza din perioada Han a influenţat popoare aflate mult dincolo de graniţele Chinei. Structura sa comprehensivă a fost succint enunţată de către George Sansom:

- Un principiu de origine ca rădăcină a existenţei
- Doi poli, negativ şi pozitiv, bărbat şi femeie
- Trei manifestări, Cerul, Pămîntul şi Omul
- Patru mişcări — în spaţiu, patru puncte cardinale; în timp, cele patru anotimpuri
- Cinci elemente — lemn, foc, pămînt, metal, apă, care controlează ritmul vieţii
- Şase legături — conducător şi supus, tată şi fiu, soţ şi soţie
- Şi aşa mai departe, pe baza unei diagrame care admite că atît cursul naturii, cît şi cursul întîmplărilor din viaţa omului sînt legate între ele.[60]

Temelia sintezei Han, care a înfăptuit un mod de gîndire coerent privitor la ordinea cosmică, naturală, socială şi umană, a constituit-o un principiu moral, care era de natură socială. Principiul accentua virtuţile, îndatoririle, obligaţiile şi supunerea. Sinteza Han a contribuit mult la organizarea societăţii, dar impactul cu principiul său *li*, aşa cum aflăm din studiul lui Sansom despre sufletul şi spiritul japonez, „nu a fost atît de mare ca impactul avut de noţiunile budiste cum erau karma şi renaşterea..."[61] Mai mult, cînd a apărut budismul în China , el nu mai era o religie simplă, regională,

a unor asceţi indieni. În plus, budismul a apărut în China cînd sinteza chineză Han era încă în curs de constituire. În această situaţie, budismul a avut o mare contribuţie în China, introducînd, de exemplu, arta greco-budistă, noua arhitectură, muzica atrăgătoare, filozofiile sofisticate şi ceremonialurile elegante. În anul 166 p. Chr., budismul a pătruns la curtea împăratului Huan. Sinteza Han, care stă la baza acelei *Pax Sinica*, a fost total abandonată în anul 166 p. Chr. din pricina luptelor pentru putere dintre vechile familii aristocratice, eunuci, acei *nouveax riches* şi oamenii de cultură, ca şi din cauza revoltei Turbanelor Galbene din anul 184.

Criza socială şi politică ce se adîncea tot mai mult a făcut ca interesul pentru clasicii daoismului să reînvie, în special pentru scrierile lui Chuang-tzu şi Lao zi, care subliniau virtutea „de a fi natural" (*tzu-jan*). Perioada care se întinde de la sfîrşitul dinastiei Han, în anul 220, şi reunificarea Chinei de către dinastia Sui (581–618), urmată de dinastia T'ang (618–907), a însemnat o perioadă agitată pentru China, condusă de mai multe dinastii ce se luptau între ele. În această atmosferă zbuciumată, neodaoiştii au expus daoismul şi uneori idei daoiste cu nuanţe budiste în celebrele lor dialoguri (*ch'ing-t'an*). Prăpastia culturală dintre India şi China, reprezentată de budism, a fost mult redusă de gînditorii, de terminologia şi comunităţile daoiste. (De exemplu, budismul datorează mult tradiţiei daoiste în ceea ce priveşte prelucrarea aşa-numitului proces *ko-i* de adaptare a ideilor indiene şi a unor semnificaţii chineze plauzibile.)

Căderea oraşului Lo-yang, capitala regatului Chin din vest (care a înfăptuit o precară şi de scurtă durată unitate a Chinei, profitînd de rivalitatea dintre cele trei regate, adică Tso-Wei, Shu şi Wu), prădată în 311 de călăreţii Hsiungnu, a avut consecinţe la fel de devastatoare ca şi jefuirea Romei de către goţi în anul 411.[62] Sfîrşitul regatului Chin, în anul 316, a însemnat împărţirea Chinei în două zone geografice. China de Nord, unde, din punct de vedere istoric, a apărut civilizaţia chineză, a căzut în mîinile „barbarilor" turco-mongoli pentru 150 de ani. Civilizaţia chineză tradiţională,

moştenitoarea sintezei Han, s-a mutat în bazinul fluviului Iantzî, în sudul Chinei, avînd drept capitală Nankin (numit adesea Bizanţul Asiei Orientale). Ceea ce s-a petrecut apoi a fost sinizarea fostelor *teritorii* provinciale din sud şi sinizarea fostelor *popoare* barbare din nord. Acest proces a dat un nou impuls creator atît culturii din sud, cît şi celei din nord. Budismul a avut roluri foarte diferite în dezvoltarea religioasă a sudului şi a nordului.

China de Sud. În China de Sud, aristocraţii autohtoni au avut tendinţa să conserve tradiţia, avînd nostalgia sintezei Han, axată pe confucianism. Ei au avut o aversiune faţă de noii veniţi din nord, în special faţă de neodaoişti, entuziaşti, dar incapabili. Au salutat apariţia budismului, văzînd în el nu o înlocuire a sintezei religie-cultură-societate-ordine politică bazată pe dialectica confucianism-daoism, ci un complement la această sinteză. Au fost profund impresionaţi de figura lui Vimalakīrti, care a devenit curînd un model paradigmatic pentru budiştii chinezi laici. Aşa cum remarcă Arthur Wright: „El nu era unul din acei asceţi goi, ci un aristocrat bogat şi puternic, un strălucit povestitor, un respectat tată şi şef de familie, un om care îşi refuza orice plăcere sau voluptate, dar care avea o personalitate atît de pură şi supusă disciplinei, încît oricine îl întîlnea se schimba în bine."[63] Unul din cei mai faimoşi călugări budişti din China de Sud a fost Chih Tun (314–366) care, după cele spuse de Kenneth Ch'en, a reprezentat cel mai bine „conjuncţia dintre Prajña şi gîndirea neodaoistă". De exemplu, el a dat un nou sens metafizic derivat din filozofia Prajña, termenului chinez *li*, ordinea naturală a universului sau raţiunea. Astfel, Chih Tun

> l-a interpretat [*li*] ca fiind principiul transcendental absolut... În scrierile budiştilor din secolele al IV-lea pînă în al X-lea, *li*, absolutul, era cu regularitate opus lui *shih*, evenimente pămîntene sau fapte de experienţă empirică. Ulterior, neoconfucianismul a

început să dea un sens mai precis acestui cuplu, considerînd *li* în sensul de adevăr absolut, opunîndu-i însă pe *ch'i*, energia vitală, adică materia.[64]

Un alt preot budist, puternic influenţat de cunoaşterea daoistă, a fost Hui-yüan (334–416). Profund interesat de budism , ca religie de mîntuire, el a fost unul dintre primii care au susţinut secta Pămîntului Pur şi care credea în mîntuire datorită credinţei în Amitābha. Este bine cunoscută deosebirea pe care o făcea Hui-yüan între statutul social al călugărilor şi cel al laicilor credincioşi. A scris un tratat apologetic „despre *śramaṇa* care nu-l cinsteşte pe conducător", însă era convins că toţi credincioşii laici trebuiau să respecte autoritatea seculară.[65] A avut un grup de adepţi laici deosebit de talentaţi.[66] Hui-yüan a trăit în sud, dar avea contacte foarte strînse cu activităţile budiste din nord, în special cu strădaniile traducătorului Kumārajīva. Altă figură budistă importantă din China de Sud a fost Chu Tao-sheng (365–434), care a cercetat deosebirile dintre cele două căi care duc la mîntuire — „gradualismul" (*chen*), reminiscenţă a mentalităţii lui Confucius, şi „brusca (*tun*) iluminare", asemănătoare cu unele formule daoiste.[67] Această cercetare a fost preluată mai tîrziu de tradiţia Ch'an (Zen).

În general, budismul din China de Sud, fiind un complement la noua sinteză în curs de dezvoltare, aspira la un loc modest în societate, avîndu-şi grupurile proprii şi rugîndu-se pentru buna stare a regatului. Budismul acorda titluri extravagante ca, de exemplu, *Chiūshih p'ūsa* (Bodhisattva Fiu al Cerului), titluri pe care le acorda unor conducători care au sprijinit cauza budismului ca „patroni", cum a fost, de pildă, împăratul Wu din Liang (domneşte între anii 502–549).

China de Nord. „Budizarea" Chinei de Nord şi sinizarea vechilor popoare „barbare" au fost, într-un sens, mişcări paralele. Combinarea acestor două mişcări a dus la o trep-

tată sinizare a budismului. Noii locuitori din nord, popoare care nu se aflaseră sub jurisdicţia dinastiei Han şi care îşi aveau originea de partea cealaltă a Marelui Zid, au avut un fel de relaţie freudiană — dragoste şi ură — cu tot ce era chinez. Ei doreau să devină, din punct de vedere cultural, chinezi, dar fără să-şi piardă identitatea originară. Nu aveau prea mare încredere în tradiţia confucianistă, care fusese motorul principal al sintezei Han. Budismul reprezenta o alternativă atrăgătoare, în special pentru că *dharma* budistă era universalistă, subliniind mai degrabă existenţa umană comună decît deosebirile rasiale, naţionale şi culturale dintre popoare. În afară de aceasta, China de Nord avea acces direct la drumul mătăsii pe unde misionarii, scrierile sfinte, arta, arhitectura, muzica şi cultura budistă au sosit în China.

Primii misionari budişti au venit în China de Nord din Imperiul indo-scit al dinastiei Kuchan, asemenea faimosului Fo-t'utend care a sosit în China în jurul anului 310. Tot în nordul Chinei, au salutat neodaoiştii apariţia budismului. Wright spune că, în China , clasa dominantă care a rămas în nord

> a urmat modelul creat în sud; un substrat de învăţătură confucianistă solidă pe plan local, experienţe nesatisfăcătoare cu neodaoismul, iar apoi convertirea la o credinţă care părea că explică relele unei societăţi năpăstuite şi oferă o speranţă pentru viitor. Din această clasă au fost recrutaţi, în această perioadă, marii gînditori şi învăţători ai budismului din nord.[68]

Cel care a ajuns la o corectă înţelegere a budismului a fost Tao-an (314–385). El a denunţat sincretismul budist-daoist, stimulînd pe oameni ca să interpreteze budismul în logica sa proprie. Pentru a ameliora calitatea textelor din scrierile sfinte budiste disponibile în chineză, Tao-an a convins autorităţile să-l invite pe Kumārajīva (350–409), un geniu lingvistic, pentru a începe în capitală noile traduceri

din scrierile sfinte. Datorită eforturilor călugărilor chinezi şi ale misionarilor, multe din aceste scrieri aparţinînd diferitelor şcoli şi secte au fost traduse în chineză.

Împreună cu scrierile sfinte au sosit şi imaginile nenumăraţilor Buddha şi Bodhisattva, îmbogăţind astfel panteonul budist din China. Printre ele se aflau zeităţile salvatoare, reflectînd astfel orientarea Mahāyāna care a devenit curentul principal al budismului din China ca, de pildă, Maitreya (Mi-lo-fo), Avalokiteśvara (Kuan-yin), Amitābha (A-mi-t'o) etc. Dintre regatele chineze din nord, regatul Wei (387–534) a încurajat foarte mult budismul. Acest regat era alcătuit din unul din triburilor altaice, cunoscut şi sub numele de T'-pa. Deşi primii regi Wei erau antibudişti, cei care au urmat după anul 453 au devenit susţinători înflăcăraţi ai budismului. În anul 453, construcţia altarelor budiste în stîncă, întreruptă în trecut de regii antibudişti, s-a reluat în stîncile de la Yünkang. În cursul secolului al V-lea, regii Wei şi-au neutralizat sistematic rivalii şi au dominat China de Nord. Politica lor, în special reforma justiţiei şi a departamentului administrativ, a reprezentat un progres remarcabil. În timpul regelui Hung (domneşte între anii 471–479), dinastia Wei abandonează dialectul turc, folosind numai chineza.[69] Conform documentelor, se pare că în anul 477 comunitatea budistă din nord număra 6 478 de temple şi 77 258 de călugări şi călugăriţe, „în vreme ce statisticile din China de Sud vorbesc de numai 2 015 temple şi de un cler format din 32 500 de oameni"[70]. În anul 494, Lo-yang a devenit capitala regatului Wei, iar între anii 508 şi 515 locuitorii din Wei „au excavat şi au transformat zidul de stîncă calcaroasă din trecătoarea Lung-men, situat la aproape 13 kilometri la sud de Lo-yang, în altare budiste în stîncă"[71]. La sfîrşit, regii Wei şi-au adus contribuţia la înfrumuseţarea sanctuarelor de la Lung-men, unde predomină statuile lui Śākyamuni şi Maitreya, construite de regii Wei. Mai tîrziu, popularitatea acestora a scăzut în favoarea lui Amitābha şi Avalokiteśvara, ale căror statui au fost construite în timpul dinastiei T'ang (cca 650–710).[72]

Subscriu la remarca făcută de Arhur Wright privind caracteristicile generale ale budismului în China de Nord. Regii din nord erau mai aproape de monarhii cezaro-papali din Imperiul bizantin. Ca atare, budismul din nord a trebuit să ajungă la o înţelegere cu „autocraţia", în vreme ce în sud budismul a avut de luptat cu „aristocraţia".[73]

SINTEZA SUI-T'ANG — SISTEMUL MULTIVALENT

Unificarea Chinei a fost încheiată de dinastia Sui (561–618), dar China unită a fost guvernată de dinastia T'ang (618–907), care i-a urmat dinastiei Sui. Strălucirea Chinei din timpul dinastiei T'ang a fost atît de mare, încît regii Sui sînt adesea eclipsaţi, dar, în realitate, dinastia Sui a pus bazele Chinei din timpul perioadei T'ang. Chiar dacă multe cărţi despre artă şi budism lasă impresia că această Chină unificată, între secolele al VII-lea şi al IX-lea, a fost la început de inspiraţie budistă, structura de bază a sintezei Sui-T'ang depinde foarte mult de sistemul plurivaloric care a creat un echilibru între confucianism, budism şi daoism, precum şi de o sinteză între tradiţiile legale din nord şi din sud. Wen-ti (domneşte între anii 584–604), întemeietorul dinastiei Sui, care s-a comportat ca un monarh cezaro-papal mai mult decît o serie întreagă de monarhi bizantini, a unificat China cu o ideologie conştientă de sistemul ei plurivaloric, fără însă a menţine un echilibru perfect între confucianism, budism şi daoism. El a folosit aceste concepţii ca pe nişte arme ale împăratului, ale cărui pretenţii la prerogativele semi-divine au fost ratificate şi autentificate de diferite simboluri religioase.[74] Prefigurînd sistemul T'ang, Wen-ti a instituit o conducere eficientă, bazată pe trei departamente cu şase miniştri. El a reînviat sistemul departamentului administrativ şi a dinamizat conducerile locale. A lăsat moştenire fiului său, Yang-ti (domneşte între anii 605–617), un imperiu prosper cum n-a mai fost de la dinastia Han

(202 a. Chr.–220 p. Chr.). Yang-ti a refăcut şi extins Marele Zid şi a ameliorat la nivel naţional sistemul principal de irigaţii, uşurînd astfel viaţa administrativă, economică şi de apărare a naţiunii.

Dinastia T'ang (618–907) a îmbunătăţit foarte mult structura de conducere moştenită de la dinastia Sui, a întărit sistemul militar şi a dezvoltat versiunea chineză de *oecumene*, în vastul său imperiu ce se întindea de la Marea Chinei pînă la bazinul rîului Tarim. Sub conducerea dinastiei T'ang, China a fost una din cele mai avansate naţiuni din lume. Cultura ei era neobişnuit de cosmopolită, cu studenţi, negustori şi oameni religioşi care parcurgeau drumurile terestre sau maritime dintre China şi Europa, Persia, India, Indonezia, Coreea şi Japonia. Corpul de conducere al dinastiei T'ang era alcătuit din descendenţi ai lui Lao zi, dar cîrmuirea îngăduia orice tradiţie religioasă, din interior sau din exterior, inclusiv islamul, iudaismul, creştinismul nestorian, zoroastrismul, maniheismul şi hinduismul. Cel care se impunea cel mai mult era budismul.

China dinastiei T'ang a fost în mare măsură influenţată de budismul tantric, numit *Chen-yen* sau „Secta Adevăratului Cuvînt". Acest budism tantric a fost transmis prin Śubhakarasiṃha (mort în 735), Vajrabodhi (mort în 723) şi Amoghavajra sau Pu-k'ung (705–774). Acesta din urmă a fost preceptorul a trei monarhi succesivi din dinastia T'ang şi traducător a mai bine de o sută de texte budiste. Budismul Chen-yen, care a înflorit în Japonia, a fost sortit să dispară ca şcoală distinctă în China, dar riturile sale pentru strămoşi au devenit trăsăturile esenţiale ale religiei populare şi au fost copiate mai tîrziu de grupurile ezoterice daoiste. În timpul perioadei T'ang, s-au consolidat alte două şcoli budiste — Ch'an (Zen) şi Pămîntul Pur. Tradiţia principală a budismului din China a fost alcătuită din combinarea acestor şcoli. Budismul T'ang a mai dat şi pe celebrul călător Hsüantsang (602–664), care a scris o relatare a călătoriei sale în Asia Centrală şi India. Traducerea făcută de el din textele budiste

pe care le-a adus din aceste călătorii a îmbogăţit receptarea budismului de către chinezi. Împărăteasa Wu (moartă în anul 705), o faimoasă (sau infamă) conducătoare budistă din perioada T'ang, cunoscută pentru abilitatea, pietatea şi cruzimea ei, era convinsă că era încarnarea lui Maitreya.[75] Totuşi, ea a făcut cîteva lucruri pozitive pentru budism; de pildă, a consacrat statuia în stîncă a lui Buddha de la Lung-men şi a sprijinit călătoria peste ocean şi traducerile lui I-tsing (635–713). Acesta a fost autorul lucrării *Însemnare despre religia budistă aşa cum este ea practicată în India şi în Arhipelagul Malaez*.[76] Însă măsurile arbitrare luate de împărăteasa Wu ca şi cruzimea ei au contribuit foarte mult la crearea unui sentiment antibudist.

Sinteza Sui-T'ang religie-cultură-societate-ordine politică, bazată pe un sistem plurivaloric, a decăzut ca urmare a dispariţiei dinastiei T'ang, provocată de revolta (753–763) lui An Lu-Shan. Acesta, jumătate sogdian, jumătate turc, era unul din generalii care controlau graniţa de nord-est. Cîrmuirea, serios slăbită de revoltă, şi-a retras trupele din provinciile periferice. Acest lucru a încurajat ascensiunea puternică a unor popoare ca tibetanii şi uigurii. Conducătorii, conştienţi de importanţa Chinei de Nord, îşi adaptau cu greu politica la schimbările sociale şi economice ca, de pildă, dezvoltarea puternică a văii fluviului Iantzî, iar conducerea centrală nu mai putea ignora puterea eunucilor. În parte, ca o reacţie la acţiunile de sprijinire a budismului, s-au luat măsuri de interzicere a acestuia între anii 842 şi 845, măsuri inspirate de elemente confucianiste şi daoiste. Aceasta a dus la distrugerea templelor, la reducerea numărului de preoţi şi de călugăriţe şi la confiscarea averilor templelor. Între anii 860 şi 870, guvernul a reuşit să înfrîngă cîteva revolte de mai mică importanţă, dar China era sortită să fie împărţită între mai multe puteri regionale: cele cinci dinastii din nord şi cele zece regate, în cea mai mare parte a lor situate în sud, care au condus China din 907 pînă în 959.

SINTEZA NEOCONFUCIANISTĂ: FAZA I

Următoarea mare sinteză religie-cultură-societate-ordine politică, cunoscută în Occident sub numele de „neoconfucianism", a necesitat o perioadă lungă de formare, aproximativ de la dinastia Sung (960–1279) pînă la dinastia Ming (1368–1644). Între ele a mai existat dinastia mongolă Yüan (1267–1368), cu un program propriu şi care nu a contribuit la sinteza neoconfucianistă. Cercetătorii fac o deosebire între Şcoala Raţiunii din perioada Sung şi Şcoala Spiritului din perioada Ming, considerîndu-le două baze teoretice diferite de sinteză. Mai există şi Şcoala Empirică din perioada Manchu Ch'ing (1644–1911), al treilea stîlp teoretic al sintezei neoconfucianiste.

Perioada Sung poate fi împărţită în două subperioade distincte — perioada Sung din nord (960–1126) şi perioada Sung din sud (1127–1179). În această epocă, partea cea mai nordică a Chinei (Manciuria, Mongolia interioară etc.) era condusă de dinastia Liao (904–1125) din tribul Khitan. Dominaţia acestei dinastii s-a încheiat o dată cu atacul întreprins de dinastia Chin, provenind din tribul jurchen, populaţie tungusă din Manciuria. Între timp, teritoriul din jurul modernului oraş Ningsia a fost guvernat de regatul din Hsi Hsia (cca 990–1227) al poporului tangut, înrudit cu tibetanii. Faptul de a fi avut în nord o populaţie care nu se aflase sub jurisdicţia dinastiei Han, a făcut ca poporul chinez să fie conştient, în perioada Sung, de propria sa identitate culturală. Şi, urmînd exemplul dinastiei T'ang, care a sprijinit budismul şi daoismul, mulţi gînditori din perioada Sung au avut tendinţa să considere confucianismul ca esenţa originară a tradiţiei chineze. Astfel, sinteza neoconfucianistă a fost un fenomen complex, cu un puternic accent pe naţionalismul cultural, ce s-a desfăşurat din perioada Sung şi pînă în perioada Ming tîrzie, înglobînd o bună parte din influenţa budistă, dar şi o reacţie emoţională împotriva budismului. Sinteza neoconfucianistă era întru totul capabilă să se ocupe de treburile secu-

lare ale conducerii, de economie şi cultură, menţinînd în acelaşi timp pasiunile şi principiile semireligioase.

Li Kou, unul din primii teoreticieni din perioada Sung, a fost preocupat de necesitatea de a avea o conducere luminată şi de a îmbogăţi ţara — nu prin mărirea impozitelor, ci prin întărirea conducerii şi suprimarea cheltuielilor inutile. Proiectul său a avut în vedere treburi practice ca, de pildă, reforma agrară, strategia militară şi producţia de metale, mătase şi grîne. Din această perspectivă, călugării budişti şi daoişti nu constituiau nişte consumatori serioşi. El a alcătuit o listă ce conţinea elemente ca: „1) călugării sînt îmbrăcaţi şi hrăniţi de către ţărani fără să depună vreo muncă; 2) ei sînt celibatari, dar nu au o viaţă castă; 3) evită muncile grele;... 10) trîndavii şi ticăloşii se aciuiază pe lîngă ei"[77]. El s-a opus budismului argumentînd că învăţăturile acestuia nu le depăşeau pe cele ale confucianismului. „De ce oare, se întreba el, trebuie să-ţi descoperi capul şi să te tîrăşti în faţa barbarilor?"[78] Ca mulţi alţi neoconfucianişti, Li Kou a fost convins de corectitudinea acelui Weltanschauung pozitivist din tradiţia confucianistă. Pentru el, regulile confucianiste de comportare socială nu numai că nu contraziceau natura umană, dar „făceau posibilă evoluţia neîngrădită a darurilor naturale ale [omenirii]"[79]. Ca şi el, Chu Hsi (mort în anul 1200), purtătorul de cuvînt al Şcolii Raţiunii din perioada Sung, a susţinut că toate lucrurile sînt compuse din *li* (principiile de ordonare) şi din *ch'i* (forţa materială). Nu numai că a considerat *li* ca principiu metafizic de conducere, dar a presupus şi că *li* era prezent încă înainte de începutul lumii. Pentru Chu Hsi, modelul fundamental al universului este *T'ai Chi* (Fundamentul Suprem): „Fiecare lucru are un fundament care este Li fundamental. Ceea ce uneşte şi cuprinde Li din cer, din pămînt şi din toate lucrurile este Fundamentul Suprem."[80] După cum spune Chu Hsi, obţinem iluminarea numai aducînd la suprafaţă Fundamentul Suprem care există înlăuntrul nostru, prin sporirea cunoaşterii şi prin atenţia minţii.

Selecţia făcută de Chu Hsi din aşa-numitele Patru Cărţi: *Analectele lui Confucius*, *Cartea lui Mencius*, *Marea Învăţătură* şi *Doctrina Semnificaţiei* a influenţat sinteza neoconfucianistă. Aceste cărţi au fost venerate împreună cu Cei Cinci Clasici tradiţionali ai confucianismului: *Cartea Odelor*, *Cartea Istoriei*, *Cartea Schimbărilor*, *Cartea Riturilor* şi *Analele Primăverii şi ale Toamnei*. Vreme de şapte sute de ani, Cele Patru Cărţi împreună cu Cei Cinci Clasici au modelat spiritele intelectualilor chinezi. Dun J. Li crede că „oricîte avantaje putea să prezinte acest fapt, selecţia i-a silit, din păcate, pe elevi să fie lipsiţi de originalitate şi conformişti, transformîndu-i adesea într-un simplu ecou al unor idei stereotipizate."[81]

CHINA MONGOLILOR: UN INTERLUDIU

Timp de aproape un secol, China a fost condusă (1276–1368) de dinastia Yüan a mongolilor, duşmanii tradiţionali ai chinezilor. În această perioadă nu a existat nici o mişcare importantă îndreptată către o dezvoltare a sintezei neoconfucianiste. Dinastia Yüan a urmat modelul dinastiilor Sui şi T'ang. În puternic contrast cu dinastiiile chineze care, prin tradiţie, depindeau de funcţionarii eruditi, buni cunoscători ai clasicilor confucianismului, cuceritorii nomazi au impus o conducere militară ce coexista cu instituţiile de tip chinez, administrate prin intermediari. Cel mai puternic era Secretariatul Central care controla şase ministere tradiţionale: în parte, pentru că mongolii nu aveau încredere în funcţionarii civili chinezi şi, în parte, pentru că mongolii erau foarte cosmopoliţi şi numeau funcţionari superiori de diferite naţionalităţi. Astfel,

> alături de Marco Polo, consilier particular al marelui Han, găsim călugări tibetani, meşteşugari nestorieni, pricepuţi tehnicieni uiguri, transoxanieni, turco-iranieni, arabi şi negustori din

> Asia Centrală, toţi aceştia fiind ofiţeri de legătură inteligenţi şi locvace, oameni de afaceri vicleni şi lipsiţi de scrupule în tranzacţiile financiare.[82]

Am văzut mai devreme că forţele mongole au ameninţat pe musulmanii şi europenii medievali. Deşi, la început, adepţi ai formelor mongole de şamanism, o parte din ei au devenit budişti tibetani, în vreme ce alţii au devenit musulmani. Ca monarhi, conducătorii din dinastia Yüan tolerau toate religiile din regatul lor, inclusiv nestorianismul şi catolicismul roman. Se cunoaşte puţin despre călugărul nestorian Rabban Marcos din Suiyüan, care a fost, în 1281, ridicat la rangul de patriarh nestorian şi denumit Mar Yabalaha al III-lea din Selucia-Bagdad. Un alt călugăr nestorian, Rabban Sauma, născut lîngă Beijing, a fost numit în anul 1287 ambasador al Persiei şi a fost trimis în Europa pentru a încheia o alianţă între cruciaţi şi mongoli împotriva mamelucilor din Egipt. El a stat de vorbă, la Paris, cu Filip cel Frumos. După cum spune Grousset:

> La Roma, el a fost primit de papa Nicolae al IV-lea, care i-a dat personal împărtăşania, în Duminica Paştilor, în anul 1288, şi care a discutat cu el organizarea unei noi cruciade. Un destin ciudat, destinul acestui supus mongol, născut lîngă Beijing, care a devenit ambasador al Persiei pe lîngă Papă şi pe lîngă regele Franţei.[83]

În timpul perioadei Yüan, misionarii franciscani au primit îngăduinţa de a veni în China , iar un trimis papal a fost primit de către împărat. Ca şi monarhii din dinastia Sui şi din dinastia T'ang, primii conducători mongoli au acordat o mare atenţie treburilor interne şi internaţionale. Sub conducerea mongolă, China a devenit una din cele mai înaintate naţiuni din lume din punct de vedere artistic, cultural, economic şi tehnologic. Praful de puşcă, atlasele şi cărţile medicale din China erau exportate în Europa. Regimul a sprijinit budismul, în special budismul tibetan, deoarece

chiar conducătorii aderau la el. Sub egida imperială au fost promovate pictura, sculptura şi arhitectura budistă. Dintre sistemele filozofice apărute în China, conducătorii Yüan preferau legalismul. Dar dinastia Yüan, cîndva admirată profund de Marco Polo, a cunoscut, după cel de al Treilea Împărat, o decădere constantă. Acest declin al regimului a dus la apariţia, către sfîrşitul ultimei perioade a dinastiei Yüan, a unui puternic sentiment antimongol, precum şi a unei serii de revolte.

SINTEZA NEOCONFUCIANISTĂ: FAZA A II-A

O dată cu instaurarea dinastiei Ming (1368–1644), în China a revenit un puternic val de naţionalism cultural. Acest fapt constituia, în parte, o reacţie la conducerea străină mongolă. Întemeietorul dinastiei voise la început să devină preot budist, fiind adept al grupului Turbanele Roşii care se consacrase restaurării dinastiei autohtone Sung. Se spune că el şi-ar fi ales acest nume, Ming (strălucire), sub influenţa elementelor maniheiste din grupul Turbanelor Roşii. Unul dintre cei mai faimoşi conducători Ming a fost Yung-lo (domneşte între anii 1403–1424), care a uzurpat tronul nepotului său. Yung-lo a dorit să-l imite pe Kublai, marele han mongol, refăcînd în sens invers drumul acestuia, cucerind Mongolia şi făcînd din Beijing principala capitală a imperiului Ming (vechea capitală fusese oraşul Nankin). Concepţia imperială grandioasă a lui Yung-lo includea sprijinirea expediţiei maritime chineze dintre anii 1405–1433, condusă de Cheng Ho (mort în jurul anului 1433), un eunuc musulman din Yunnan care a comandat şapte călătorii succesive spre Asia de Sud-Est, Oceanul Indian, Golful Persic şi diferite alte porturi din Africa de Est. Deşi Yung-lo era budist, el a făcut, în 1416, din învăţătura lui Chu Hsi (din perioada Sung) doctrina de stat a dinastiei Ming. El a declarat că Cele Patru Cărţi ale lui Chu Hsi şi Cei Cinci

Clasici ai lui Confucius sînt texte de o egală valoare, făcînd din ele baza examinării departamentului administrativ de stat. Din păcate, după moartea lui Yung-lo, împăraţii care au urmat au fost mediocri, fapt care se datoreşte parţial puterii crescînde a eunucilor. În tot cursul ultimului secol din perioada Ming, aproape şaptezeci de mii de eunuci erau folosiţi în diferite funcţii.[84]

Ca o ironie, atitudinea conservatoare din perioada Ming a făcut ca gîndirea lui Chu Hsi să fie considerată, după moartea lui Yung-lo, ca un pozitivism oficial fără cusur care a dictat sinteza neoconfucianistă religie-cultură-societate-ordine politică, lăsînd puţin spaţiu pentru imaginaţie sau meditaţie. Chu Hsi şi alţi gînditori din perioada Sung au reuşit să unifice diferitele dimensiuni ale vieţii şi societăţii. Ei au încercat să plaseze într-un cerc teoretic restrîns o uriaşă cantitate de factori, făcînd astfel ca meditaţia şi intuiţia spirituală să nu mai aibă profunzime. Din fericire, Wang Yang-ming (1472–1529), soldat, judecător, funcţionar guvernamental şi erudit, a sistematizat aşa-numita Şcoală a Spiritului a neoconfucianismului. Respingînd părerea lui Chu Hsi despre *li* (raţiune), considerată a fi eternă şi independentă de conştiinţa umană, Wang a pus semnul egalităţii între *li* şi spirit, interpretînd spiritul individual ca fiind o manifestare a Spiritului Universal. El era convins că, pentru a ajunge la esenţa realităţii, trebuie să recurgem mai curînd la cunoaşterea intuitivă decît la limbajul discursiv. Şcoala Spiritului, aşa cum a fost concepută de el, aducea o necesară rectificare Şcolii Raţiunii a lui Chu Hsi. Împreună, ele au constituit temelia necesară pentru a doua fază a sintezei neoconfucianiste.

Dinastia Ming a diversificat relaţiile cu Japonia, căzînd de acord, în anul 1405, cu shogunatul Ashikaga din această ţară asupra unui principiu de comerţ bazat pe credit (în japoneză *kangō bōeki*). Declinul shogunatului, petrecut în cursul secolului al XVI-lea, a dus la creşterea pirateriei în zona de coastă a Chinei, piraterie organizată de japonezi,

cărora li s-au adăugat coreenii și chinezii. În plus, Toyotomi Hideyoshi, conducător puternic din Japonia (mort în anul 1598), a avut ideea îndrăzneață de a invada China trimițîndu-și trupele în două rînduri în Coreea (în 1592 și în 1597) pentru a obține de la ei dreptul de trecere. Însă moartea lui Hideyoshi a pus capăt acestei aventuri.

E un fapt ciudat al istoriei că Vasco da Gama, necunoscut în China perioadei Ming, a descoperit drumul maritim către India în 1498 și că portughezii au înființat o așezare în Macao, în 1557. O dată cu venirea lor, creștinismul, necunoscut chinezilor de la sfîrșitul dinastiei Yüan, a revenit în China . În 1582, Matteo Ricci (1552–1610), un iezuit italian, a sosit la Macao. În calitatea sa de consilier științific, el s-a bucurat de toată încrederea la curtea dinastiei Ming. Dubla sa vocație, religioasă și științifică, e continuată de iezuitul german Adam Sehall (mort în anul 1666), ale cărui servicii au fost căutate, după căderea dinastiei Ming, de către dinastia Manchu. Uriașul succes al iezuiților, atît ca misionari, cît și ca erudiți, s-a încheiat o dată cu implicarea lor în „controversa riturilor", cînd au încercat să facă o adaptare creștină a riturilor strămoșilor, încercare condamnată, în 1704, de papa Clement al XI-lea.

Vom discuta în următorul capitol ce s-a întîmplat în China după căderea, în 1644, a dinastiei Ming.

SINTEZA JAPONEZĂ

Cazul Japoniei demonstrează: 1) cît de mult datora ea civilizației chineze și 2) influența puternică a modelelor de juxtapunere a civilizațiilor din Asia. Vorbind despre arta din secolul al VIII-lea din Japonia, Langdon Warner scrie: „Dinastia T'ang din China era ca o draperie strălucitoare de brocart pe fundalul căreia trebuie să privim cum Japonia și capitala ei, Nara, supraveghează secolul al VIII-lea, în vreme ce japonezii se străduiau *să-și fluture propria lor draperie de*

brocart, cu modele asemănătoare, dar nu identice."[85] Trebuie să fim foarte atenţi atît faţă de asemănările, cît şi faţă de deosebirile dintre modelul chinez şi cel japonez.

Părerea mea este că în Japonia există trei forme principale de sinteză religie-cultură-societate-ordine politică.

1. Prima este Ritsuryō (Statul Imperial Canonic), o sinteză a secolelor al VII-lea şi al VIII-lea, bazată pe trei principii: a) dependenţa reciprocă dintre calea regelui (*ōdō*), o similitudine între tradiţia autohtonă Shinto, sinteza chineză din perioada Han ce cuprindea confucianismul, daoismul, sistemul yin-yang etc. şi Calea lui Buddha (Butsudō): b) un amalgam de instituţii ecleziastice shintoiste şi budiste (*Shin-Butsu shūgō*); şi c) ideea că substanţa primordială a divinităţilor japoneze din tradiţia Shinto e formată din Buddha şi Bodhisattva în India (*honji-suijaku*). Sinteza Ritsuryō nu a fost niciodată realizată pe deplin din pricina schimbărilor politice provocate de dictatura familiei Fujiwara, de guvernarea unor monarhi izolaţi de treburile societăţii (*insei*) şi de o guvernare *de facto* a unor familii de militari (*bakufu* sau *shogunat*).

2. Sinteza Tokugawa, dictată de shogunatul Tokugawa (1603–1867), a eliminat primul principiu Ritsuryō de dependenţă reciprocă dintre calea regelui şi calea lui Buddha, dar a menţinut cel de al doilea principiu, adică acel amalgam de instituţii ecleziastice shintoiste şi budiste, precum şi cel de al treilea principiu, de a pune pe acelaşi plan de egalitate divinităţile shintoiste şi cele budiste. În locul principiului de dependenţă reciprocă între calea regelui şi calea lui Buddha, regimul Tokugawa şi-a însuşit, cu un anume număr de reinterpretări, principiul fundamental al sintezei neoconfucianiste.

3. Sinteza Meiji (1867–1945) a abandonat al doilea principiu Ritsuryō — amalgamul de instituţii ecleziastice shintoiste şi budiste —, dar a menţinut cel de al treilea principiu — punerea pe acelaşi plan de egalitate a divinităţilor shintoiste şi budiste.

Vom discuta în capitolul următor sinteza Togukawa şi sinteza Meiji.

CAPITOLUL IV

Întîlniri între popoare, civilizaţii şi religii

Istoria are cărări atît de încîlcite, încît nu puteam vorbi cu multă precizie despre date, evenimente, popoare şi locuri. Dar s-ar putea să nu greşim crezînd că descoperirea noului continent, în 1492, de către Columb şi descoperirea drumului maritim spre India, înconjurînd Africa de Sud, făcută în 1498 de către Vasco da Gama au marcat începutul unei noi faze din istoria omenirii. Noua fază însemna cel puţin patru lucruri: 1) topografia culturală a Occidentului era în schimbare; 2) Asia, din India pînă în Japonia, unde se dezvoltaseră prin juxtapunere diferite civilizaţii autonome, făcea experienţa unei eroziuni culturale interne; 3) din pricina posibilităţii de folosire a unor canale de contact alternative între Europa şi Asia, zona islamului, care constituise un obstacol între Occident şi Orient, începea să-şi piardă importanţa culturală şi comercială ca intermediar internaţional şi 4) europenii începuseră o serie de activităţi febrile ca migraţia, comerţul, expansiunea colonială şi evanghelismul creştin în diferite părţi ale lumii neoccidentale. Să examinăm mai întîi schimbările dramatice care s-au petrecut în Occident.

DETERIORAREA SINTEZEI MEDIEVALE ŞI CONSECINŢELE EI

Am discutat pe scurt în ultimul capitol principalele trăsături ale sintezei medievale religie-cultură-societate-ordine politică, dominată de probleme religioase şi de autoritatea

ecleziastică, deşi nu a existat un model stabil de autoritate ecleziastică. Se pare că există mult adevăr în remarca lui Bryan Wilson că

> Biserica a controlat nu numai crearea morală a societăţii (şi aceasta, poate, în cea mai mică măsură), dar şi procesul formal de relaţii reciproce politice, juridice, comerciale şi sociale — proiectul instituţional al societăţii... Societatea a fost rînduită ca să cinstească pe Dumnezeu, să apere Biserica, să facă din viaţa de după moarte a celui drept şi a celui nedrept o realitate, dar toate acestea nu au făcut, desigur, ca în inimile oamenilor să existe o dăruire egală şi constantă faţă de Dumnezeu. A caracteriza această perioadă drept „epoca credinţei" este, poate, o greşeală de termen: ar trebui să vorbim numai despre o perioadă de ordine socială prescrisă de religie.[1]

Această sinteză medievală prescrisă de religie a început să decadă în faţa umanismului — susţinut iniţial de Renaşterea italiană din secolul al XIV-lea, care se răspîndeşte însă curînd şi în alte părţi ale Europei. Un fenomen multidimensional cum este Renaşterea (referindu-se la renaşterea gîndirii, a înţelepciunii, a literaturii şi a artei din Antichitate) nu se petrece din senin. Arnold Toynbee a susţinut că infuzia de sînge proaspăt făcută anterior de către invadatorii goţi şi lombarzi în venele italienilor ar putea să aibă o oarecare legătură cu Renaşterea. Ca să-i reluăm cuvintele: „După secole de incubaţie, elixirul de viaţă a produs, la timpul potrivit, renaşterea italiană sau Renaşterea."[2] Dar eu înclin să iau în seamă mai mulţi factori evidenţi — declinul feudalismului, popularitatea tot mai mare a limbilor autohtone, împreună cu creşterea conştiinţei naţionale, dezvoltarea oraşelor, comerţul, industria, apariţia burgheziei etc. — care au pregătit şi, în cele din urmă, au contribuit la apariţia noului model cultural al Renaşterii. Afirmînd aceasta, vreau să subliniez că Renaşterea este, în acelaşi timp, punctul culminant şi punctul de ruptură al sintezei medievale europene.

SCOLASTICA, UNIVERSITATEA ŞI RENAŞTEREA

Prin intermediul musulmanilor din Spania, Sicilia şi Provenţa traducerile latine (din arabă) ale „tuturor lucrărilor de logică şi ale celei mai mari părţi din lucrările de fizică, metafizică şi etică ale lui Aristotel" au devenit disponibile în Europa, pînă în anul 1200, deşi Aristotel, astfel prezentat, era puternic „orientalizat", deformat de gînditorii musulmani şi evrei.[3] Marii gînditori creştini ai timpului ca, de exemplu, Albertus Magnus (cca 1200–1280) şi elevul său, Toma din Aquino (1225–1274), au fost puternic influenţaţi de interpretările date de musulmani şi evrei operei lui Aristotel. Cu toate acestea, scolastica europeană din secolul al XIII-lea, care, într-un sens, a pregătit terenul intelectual al Renaşterii, a încercat să ajungă la un acord cu Aristotel chiar în momentul cînd acesta era respins de gînditorii islamici şi evrei. În general, scolastica este privită ca personificarea spiritului latin (pur). De fapt, înainte de anul 1200, atît gîndirea islamică, cît şi retorica grecească din tradiţia alexandrină (pe care Augustin şi alţi gînditori creştini din epoca timpurie au considerat-o ca trăsătura necesară a credinţei creştine) aveau o mare influenţă în Europa. Toma din Aquino, scolasticul *par excellence*, a fost fără îndoială un strălucit gînditor, dar, „asemenea altor teologi scolastici, nu cunoştea greaca şi ebraica şi ignora istoria în aceeaşi măsură..."[4]

Scolastica a avut un rol influent în dezvoltarea universităţii, considerată ca una din cele trei mari instituţii medievale — *Sacerdotium, Imperium* şi *Studium* — ale Europei secolului al XIII-lea. Roger Bacon (cca 1214–1292), eruditul franciscan din Anglia, preocupat de medicină, astronomie, praful de puşcă, calendar şi matematici, şi alţii asemenea lui reformulau programul universităţii, ţinînd seama de principiile ştiinţei lui Aristotel şi de măsurile ce trebuiau luate. Deşi teologia, ca disciplină teoretică, afirma că este regina acelei *scientia*, scolastica, încercînd să aplaneze conflictul dintre raţiune şi credinţă, a cedat treptat în faţa spiritului de

cercetare ştiinţifică şi a umanismului. Această tendinţă a fost deosebit de evidentă în Italia, unde scolastica nu a fost atît de puternică ca în Franţa şi în alte ţări europene. Italia a avut şi o bogată moştenire în poezie, literatură, arhitectură, sculptură şi pictură. Fapt exemplificat de personalităţi eminente ca Dante (mort în anul 1321), Petrarca (mort în anul 1374) şi Giotto (mort în anul 1337). Aceştia au trăit în lumea medievală religioasă, dar ei au schimbat centrul de gravitate, luîndu-l din cer şi aşezîndu-l pe pămînt, afirmînd suprema importanţă a individului, nu pe deplin apreciat, pînă la această epocă, de tradiţia greacă şi romană. Deşi a aderat la doctrina creştinătăţii medievale, Dante a prezentat-o din perspectiva unui pelerinaj întreprins de sufletul omenesc ce căuta o semnificaţie şi un sens de împlinire pe pămînt, tot atît de mult ca şi în cer. În majoritatea lor, artiştii de tradiţie renascentistă i-au prezentat pe oameni aşa cum trăiau ei în mediul lor. Ei nu credeau că arta trebuie să aibă un mesaj moral înălţător. Astfel, aceşti artişti şi oameni de litere italieni au prefigurat starea de spirit a perioadei moderne.

REFORMA, BISERICILE NAŢIONALE, CONTRAREFORMA

Reforma. Umanismul Renaşterii italiene a alimentat cîteva elemente antiecleziastice. Cînd a trecut Alpii spre o Europă de nord mai conservatoare, el a devenit cauza ce justifica reforma bisericii, un motiv important pentru apariţia bisericilor naţionale. Au fost multe reforme protestante, dar cea iniţiată de Martin Luther (1483–1546) merită o atenţie specială.

Reforma, ca orice eveniment cu semnificaţie istorică, s-a prefigurat în semne şi simptome timpurii. Unii cercetători sînt convinşi că anul 1303 — cînd papa Bonifaciu al VIII-lea, cel care a proclamat prin bula sa *Unam Sanctam* că papalitatea deţine atît puterea spirituală, cît şi cea temporală,

fusese umilit de mercenarii francezi la Anagni — a marcat sfîrşitul papalităţii monarhice medievale. Incidentul de la Anagni a arătat disoluţia internă a structurii autoritare a creştinătăţii medievale. După cum spune Francis Oakley:

> ... mutarea ulterioară a papalităţii de la Roma la Avignon... apariţia teologiei nominaliste, abandonarea aspectului exterior al religiei reflectată de misticismul din Germania, Ţările de Jos şi Anglia, atacul Marii Schisme, apariţia în conciliu a unei mişcări de opoziţie la pretenţiile Romei, cea mai radicală subminare a întregului ordin ierarhic al bisericii venind din partea lui Wycliffe şi Hus — toate acestea şi multe altele au fost considerate ca o serie de evoluţii legate între ele, ducînd inexorabil la atacul final dat de Reforma Protestantă.[5]

Adversarii romano-catolici ai călugărului franciscan englez William Occam (mort în anul 1349) erau convinşi că nominalismul susţinut de acesta nu putea fi acceptat de principala tradiţie teologică a creştinătăţii medievale. Ei au sugerat adesea că, deoarece Luther a fost influenţat de Occam, el se revolta împotriva unui catolicism care nu era realmente catolic.[6] S-ar putea să existe un anume adevăr în această părere, dar se pare că principala problemă care îl frămînta pe Luther era de fapt vechiul contencios dintre biserica pămînteană şi divinitate şi nu disputa dintre nominalism şi realism. Mai mult, ca membru al ordinului Augustinilor, Luther avea un mare respect pentru ierarhia ecleziastică. Chiar dacă era un om al bisericii medievale din punct de vedere al mentalităţii teologice, el credea însă cu multă convingere în întreita autoritate formată din *Sacerdotium*, *Imperium* şi *Studium*. Ceea ce Luther a învăţat la universitate (*Studium*) despre Biblie şi despre teologie — doctrina justificării numai prin credinţă şi implicaţiile ei teologice aşa cum au fost expuse de Apostolul Pavel şi de Augustin — avea diferite tipuri de adevăr care erau tot atît de valabile ca şi acel *magisterium* al bisericii (*Sacerdotium*). Împrejurarea care a declanşat Reforma sa în 1517 a fost vînzarea indul-

genţelor, banii obţinuţi din această vînzare fiind necesari pentru construirea bazilicii Sfîntul Petru din Roma.

Putem considera ca o ironie faptul că Reforma lui Luther s-a îndepărtat atît de mult de temeiul ei din pricina unor considerente politice venind atît din partea acelui *Sacerdotium*, cît şi din partea acelui *Imperium*. În anul 1520, papa Leon, unul din cei mai extravaganţi papi ai Renaşterii (este papă între anii 1513–1521), a declarat că Luther va fi excomunicat dacă nu revine la biserică pînă în iarna următoare. Dar Luther, susţinut de electorul de Saxonia şi de alţii, a ars bula papală împreună cu cărţile de drept canonic. Apoi, în 1521, împăratul Carol al V-lea (mort în anul 1558), moştenitor al dinastiei din Spania şi al dinastiei Habsburg şi nepot al regilor catolici (Isabela de Castilia şi Ferdinand de Aragon), l-a convocat pe Luther la Dieta din Worms, condamnîndu-l prin edict imperial. Cum Carol avea patru duşmani principali, şi anume turcii, protestanţii, francezii (regele Francisc I) şi papalitatea (în această ordine), îi era imposibil să lupte cu toţi simultan. A fost obligat să facă un compromis cu răul cel mai mic, aşa cum cereau împrejurările. Avea nevoie de un spate puternic, format din prinţii şi electorii germani, pentru a-l ajuta să se opună influenţei franceze şi, din acest motiv, nu a dat curs Edictului din Worms împotriva lui Luther şi a protestanţilor. În această vreme, Adrian al VI-lea (papă între anii 1522–1523) a fost antrenat în activităţile politice ale lui Carol al V-lea. Cu papa Adrian de partea lui, Carol a reuşit să scoată trupele franceze din Italia.

Clement al VIII-lea, numit cardinal de vărul său, Leon al X-lea din familia Medici, i-a urmat lui Adrian la scaunul papal. Ca şi Leon, Clement a sărăcit şi el tezaurul papal angajîndu-i pe Rafael şi pe Michelangelo. Cu puţin timp în urmă, îl susţinuse pe Carol al V-lea, îndreptîndu-şi apoi simpatia spre regele Franţei, Francisc I. Carol a intrat atunci în Roma şi l-a luat prizonier pe papă. În această vreme, regele Angliei, Henric al VIII-lea, a cerut papei anularea căsătoriei sale cu Caterina de Aragon. Cum papa se afla la

bunul plac al lui Carol al V-lea care, printre altele, era şi rege al Spaniei, Clement a refuzat cererea lui Henric. S-a simţit uşurat că nu a trebuit să decidă într-o problemă extramaritală a împăratului, deoarece Carol nu făcuse niciodată din ea o problemă oficială. Împăratul a convocat a Doua Dietă de la Speyer, repetînd Edictul din Worms împotriva luteranilor. Apoi, papa a consimţit să-l încoroneze oficial pe Carol al V-lea ca împărat. Aceasta a fost ultima dată cînd un papă a încoronat un împărat al Sfîntului imperiu roman.

În 1530, Luther a fost condamnat de către Dieta din Augsburg, dar Carol a făcut concesii prinţilor protestanţi, dat fiind că avea nevoie de ajutor pentru a face faţă turcilor care ameninţau Viena — de unde şi armistiţiul de la Nürnberg, din 1523, dintre împărat şi prinţii germani. Împăratul şi-a început expediţia împotriva turcilor în anul 1535, iar în anul următor a declarat război Franţei, care se aliase cu turcii. După o scurtă pace cu francezii, împăratul a avut un nou război cu ei, între anii 1542–1544.

Bisericile naţionale. A existat o strînsă relaţie între Reformă şi apariţia „bisericilor naţionale" în Europa. În creştinătatea din răsărit, potrivit principiului cezaro-papal, *sacerdotium* era considerat ca şi cum ar fi fost un sector din *imperium*, dat fiind că *jus publicum* includea şi *jus sacrum*[7]; dar, în creştinătatea occidentală, unde papii şi regii s-au luptat întotdeauna pentru putere, erodarea formei romane de *sacerdotium* a alimentat inevitabil creşterea bisericilor teritoriale. Sinteza europeană medievală a bisericii şi statului se baza pe pretenţia că „atît în domeniul spiritual, cît şi în cel temporal se asigură ţesutului social o coeziune prin obiceiuri şi datini, prin respect şi credinţă, prin înţelegere şi loialitate, prin multe din obiceiurile conform cărora se deţine o proprietate în comun şi prin ajutor reciproc..."[8] Decăderea bisericii papale coincide cu declinul Imperiului romano-german. Nici papa, nici împăratul nu au putut zădărnici slăbirea „unităţii organice" a feudalismului şi creşterea diferenţelor

sociale, amplu rezultat al răspîndirii limbilor locale şi al sporirii contactelor culturale, comerciale, precum şi al creşterii conştiinţei naţionale. În realitate, creştinătatea occidentală nu a fost niciodată pe deplin consolidată. Prinţii şi monarhii din Europa occidentală şi din Anglia s-au bucurat întotdeauna de un anumit grad de independenţă. Cu toate acestea, în Europa, statele-naţiuni moderne nu s-au dezvoltat decît după căderea bisericii papale, după ce s-a accentuat şi mai mult diviziunea muncii şi după revoluţia din gîndire, din comunicaţie, comerţ şi industrie. Nu este deci surprinzător că biserica a privit cu suspiciune creşterea naţionalismului. În secolul al XV-lea, Machiavelli a fost considerat detractor deoarece „a ales ţara şi nu ocrotirea sufletului"[9], iar patriotismul era condamnat ca „plagă şi cea mai sigură moarte a dragostei creştine" de către un general iezuit din secolul al XVII-lea.[10] Totuşi, şi papa şi împăratul erau tot atît de neputincioşi în faţa valului crescînd de naţionalism pe cît fuseseră şi în faţa Reformei.

Este bine să mai menţionăm încă două aspecte ale Reformei. Întîi, reformatorii erau adînc preocupaţi de modificarea şi restaurarea caracterului esenţial al acelei *ekklesia*, considerată o comunitate de credinţă legată de o convenţie. De exemplu, părerea lui Luther despre biserică a fost caracterizată de Troeltsch ca fiind „teoria catolică a Bisericii, purificată însă şi reînnoită... Este o transformare a ideii de Biserică universală şi atotcuprinzătoare... într-o concepţie mai veche şi mai primitivă de religie pur Cristocentrică, exaltînd ideea de mîntuire şi de credinţă"[11] . În consecinţă, Luther a înţeles prin biserică un „popor", „poporul lui Dumnezeu", „comunitatea credincioşilor" şi „*communio sanctorum*". Pauck arată că lui Luther nu-i plăcea termenul de „biserică". El continuă spunînd că Luther „prefera să traducă cuvîntul grecesc *ekklesia* şi cuvîntul latin *ecclesia* ... cu termenii germani *Gemeinde* (comunitate), *Gemeine* (congregaţie), *Sammlung* sau *Versammlung* (adunare), *Haufe* (mulţime, oameni)"[12]. În al doilea rînd, respingînd concepţia bisericii papale cu

privire la „ecleziastificarea" întregii ordini sociale, reformatorii au fost însă profund conştienţi de faptul că biserica trebuie să se manifeste în întreaga ordine socială, care, după ei, era şi ea ordonată de Dumnezeu. Astfel Luther declară: „Familia (*economia*) este ordinea naturală (*ordinatio*), statul sau magistratul (*politia*) este ordinea care protejează, iar biserica (*ecclesia*) este ordinea spirituală, şi comunitatea poate fi realizată în această lume prin supunerea credincioşilor faţă de acestea"[13]. O astfel de concepţie despre relaţia bisericii cu ordinea socială a încîntat profund statele-naţiuni, care deveneau din ce în ce mai importante şi înlocuiau în Europa feudalismul acum perimat.

În legătură cu aceasta, Wach a observat că, după Reformă, statele europene aveau de ales între trei posibilităţi: „1) să rămînă loiale credinţei tradiţionale şi comunităţii religioase existente; 2) să îmbrăţişeze şi să instituie una din credinţele reformate ca religie oficială a statului sau 3) să respingă identificarea cu oricare din cultele aflate în competiţie"[14]. Spania, Franţa (pînă la Revoluţia Franceză) şi statele italiene au ales-o pe prima; Saxonia, Prusia şi Suedia pe cea de a doua; numai Statele Unite au adoptat-o, în cele din urmă, pe cea de a treia. Amintim în treacăt că, în fiecare ţară europeană, inclusiv în cele care rămîneau în sfera de influenţă romano-catolică, conducătorul determina crezul supuşilor. Cu toate acestea, atît în ţările catolice, cît şi în cele protestante, forma medievală de *sacerdotium* avea să fie radical reinterpretată. Practic, biserica „universală" a devenit o biserică naţională, adică o religie de stat. În ansamblu, Europa a acceptat cinci tipuri de state creştine, înţelegînd prin aceasta pe ortodocşii din răsărit, pe romano-catolici, pe reformaţi, pe anglicani şi pe luterani.

Bisericile naţionale nu au urmat principii identice sau similare în ceea ce priveşte raportul dintre biserică şi stat. Între cele cinci tipuri principale există diferenţe considerabile. De exemplu, bisericile naţionale de tradiţie luterană au moştenit ideea lui Luther cu privire la două regate sau

conduceri. Unii consideră această idee a lui Luther ca fiind un reziduu al doctrinei cu două săbii a bisericii papale medievale, dar Luther a obiectat bisericii papale faptul de a-şi fi asumat puteri care reveneau în mod normal guvernării seculare. În această optică, statul era şi el slujitorul lui Dumnezeu, pedepsind răul şi apărînd binele. Carlson presupune că Luther nu era preocupat de „relaţia omului cu aceste două conduceri, ci de relaţia lui Dumnezeu cu ele"[15]. Din cauza afirmaţiei lui Luther despre milostenia divină şi asigurarea mîntuirii, concepţia sa despre biserică era „foarte spiritualizată şi idealistă, considerînd că esenţa bisericii stă în Cuvînt, Împărtăşanie şi slujba preotului, restrîngînd-o la o sferă de influenţă pur spirituală."[16]. În acest sens, Luther a identificat ordinea pămîntească cu ordinea creaţiei. Aceasta poate să explice faptul că cele mai multe din bisericile naţionale de tradiţie luterană au interpretat „relaţia strînsă dintre ordinea politică şi societatea umană în ansamblul ei ca o aprobare divină dată statului naţional..."[17]

Trebuie să avem în vedere, la o analiză succintă a tradiţiei calviniste, diferenţa dintre calvinismul primitiv din Geneva şi evoluţia sa ulterioară. Cu toate acestea, este corect să spunem că, de-a lungul diferitelor sale faze şi etape, calvinismul s-a preocupat de restaurarea unei „comunităţi sfinte, a unei Cristocraţii, în care Dumnezeu să fie cinstit în toate activităţile ei, atît în cele sfinte cît şi în cele seculare"[18]. Teoretic, Calvin a făcut o distincţie între biserică şi stat, fiecare acţionînd independent şi suveran în domeniul său. În această optică, biserica era şi instrumentul de mîntuire şi mijlocul de sanctificare. Dar, deoarece se presupunea că şi biserica şi statul erau guvernate prin voinţa lui Dumnezeu şi trebuiau să lucreze în strînsă colaborare, în practică „Calvin şi-a imaginat comunitatea creştină ca o *unitate* în care biserica şi statul formau un *tot*"[19]. Cu această idee în minte, Calvin a încercat să instituie o teocraţie la Geneva. Urmîndu-i concepţia, tradiţia Reformei nu s-a mulţumit niciodată cu simpla tolerare a bisericii de către stat: „Dimpotrivă,

mesajul bisericii şi-a pus amprenta asupra tuturor oamenilor şi asupra tuturor aspectelor vieţii umane, inclusiv asupra celui politic"[20]. Tradiţia Reformei a făcut o distincţie atentă între „ordinea creaţiei" şi „ordinea de apărare", identificînd-o pe ultima cu statul. Potrivit cu această distincţie, statul era privit ca fiind un stat al legii: „Demnitatea morală şi justificarea religioasă a statului depind de faptul că puterea coercitivă a statului serveşte legea."[21]

Spaţiul limitat nu ne îngăduie să discutăm multe alte trăsături importante ale calvinismului ca, de exemplu, tendinţa sa republicană în politică, înclinarea sa către capitalism în economie sau raporturile sale fascinante cu istoria politică, socială şi ecleziastică a diferitelor ţări care au căzut sub dominaţia lui. Opinia calvinistă, potrivit căreia biserica este „naţională şi liberă, o comunitate cucernică şi o instituţie obiectivă, o organizaţie voluntară acţionînd liber şi autoritar"[22], presupunea unitatea acelui *corpus Christianum*, care era în curs de rapidă dezagregare o dată cu apariţia statelor-naţiuni autonome. Acest lucru poate explica fricţiunile pe care calvinismul le-a avut cu diferite state, nu numai în Geneva, dar şi în Anglia şi în Ţările de Jos.

În comparaţie cu celelalte biserici ale Reformei, biserica anglicană a beneficiat, din pricina izolării ei geografice, de condiţii mai fireşti pentru o biserică naţională. Neill dă dovadă de prudenţă cînd consideră fraza din Magna Carta — *Ecclesia Anglicana sit libera* — cu prea multă seriozitate. Această frază înseamnă pur şi simplu că o parte din biserică se găsea în Anglia. „Totuşi, spune Neill, folosirea unei asemenea fraze este semnificativă [deoarece] evoluţia sentimentului naţional, o dată declanşată, a fost continuă"[23]. Factorii politici scandaloşi implicaţi în Reforma engleză sînt bine cunoscuţi. Totuşi, Streeter afirmă că „fiind... o revoluţie mai mult în metodă decît în rezultate, importanţa ei [teoretică] a fost neglijată"[24].

În pofida profundei admiraţii a unor oameni din Anglia pentru Reforma continentală, autocratul Henric al VIII-lea a apărat la început papalitatea împotriva luteranismului, iar

majoritatea supuşilor săi au fost de acord cu el. „Henric avea avantajul de a fi un bun cunoscător al problemelor teologice. Dar avea şi dezavantajul de a avea proasta reputaţie de a-şi urmări propriile interese. Acest lucru l-a transformat dintr-un înflăcărat apărător al papalităţii în duşmanul ei de moarte."[25] Lucru lesne de înţeles, problema bisericii naţionale a devenit, sub domnia lui Henric, *litigiul*. „Actul de Supremaţie" a făcut din cler slujitorul spiritual al coroanei, iar obedienţa religioasă a devenit o chestiune de datorie patriotică. În ultima parte a secolului al XVI-lea, puritanii au pus problema teoriei „supremaţiei regale". Cu toate acestea, ei au confirmat validitatea bisericii naţionale, obiecţiile lor fiind pur şi simplu îndreptate împotriva supremaţiei regale şi a politicii episcopale. În privinţa aceasta, Richard Hooker, de acord cu părerea puritanilor ce susţineau domnia lui Cristos în biserică, nu este de acord cu ei în ceea ce priveşte separarea netă a lucrurilor spirituale de cele temporale. Hooker şi mulţi alţi reformatori englezi au fost foarte naivi cînd au presupus că toţi membrii comunităţii au aceleaşi credinţe. Pentru Hooker, baza unei doctrine religioase privind suveranitatea statului nu putea fi constituită de o opinie particulară subiectivă: „În schimb, ea îşi avea sursa, atît din punct de vedere religios, cît şi politic, în principiul ierarhic, efectiv organic, ce-i uneşte pe indivizi în comunitate şi pe ei cu natura în cadrul universului."[26] Hooker a identificat biserica cu comunitatea, ca două aspecte diferite ale aceleiaşi conduceri. Hooker vorbeşte în numele tuturor bisericilor naţionale cînd scrie: „atîta vreme cît biserica este trupul mistic al lui Cristos şi mireasa Lui invizibilă, ea nu are nevoie de o politică externă. Dar cum biserica este o societate vizibilă şi trup al societăţii organizate, ea nu poate dori legile societăţii."[27]

Aceasta nu înseamnă că, după perioada Reformei, se desăvîrşise în Europa împărţirea în biserici naţionale. Separatiştii protestanţi au luptat pentru a se desprinde din cadrul bisericilor naţionale. S-a încercat, de asemenea, înfiinţarea

unui „stat creştin" pe principii radical „reformate" ca, de pildă, grupurile anabaptiste din Zwicknau şi Münster. Dar, în general, bisericile din Europa au acceptat norma bisericii naţionale. Delimitarea istorică dintre biserica pământeană şi „biserica triumfătoare" nu fusese uitată, dar bisericile existente în Europa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea erau preocupate de problemele acestei lumi. Acceptînd statul ca parte integrantă din ordinea creaţiei, bisericile naţionale din Europa — divizate şi ele pe probleme ecleziastice — au acţionat ca şi cum împărţirea în naţional şi ecleziastic ar fi fost o stare naturală a comunităţii creştine de pe pământ. În mod curios, ei nu aveau nici un entuziasm pentru unitatea creştinătăţii, pentru lumea din afara Europei sau pentru unitatea întregii omeniri. Faptul poate părea o ironie, dar reprezentanţii acestei creştinătăţi dezbinate erau sortiţi să însoţească expansiunea colonială a naţiunilor europene în lumea neoccidentală din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea.

Contrareforma. Contrareforma a încercat să restaureze unitatea corporativă a bisericii papale. Contrar opticii comune care îi considera pe reformaţi ca fiind, în general, protestanţi, au existat de-a lungul istoriei mulţi reformatori în sînul bisericii întemeiate. De fapt, reforma catolică a existat cu mult înainte de apariţia reformei protestante. Sinteza medievală religie-cultură-societate-ordine politică, care a început cu împăratul Constantin, reinterpretase perceperea despre sine a comunităţii creştine, aceea de a fi adunarea lui Dumnezeu eshatologică şi euharistică (adică, avînd elemente transumane şi sociale), punînd semnul egalităţii între comunitatea creştină şi biserica-stat şi încercînd să aranjeze elementele eshatologice şi transcendentale din perspective pământene. Această mentalitate a devenit mult mai explicită datorită Renaşterii, care a mutat centrul de greutate din cer pe pământ. Urmînd acest mod de abordare, diferiţi reformatori, pe lîngă îndreptarea abuzurilor bisericii, au încercat să determine locul unor „vase pământeşti" nu ca vase pentru

sacru, ci ca fiind ele însele sacrul. Reformatorii monastici au localizat sacrul în mînăstire, John Wycliffe şi Jan Huss în Biblie, Luther în coexistenţa lui *Imperium* cu *Sacerdotium* (şi, implicit, *Studium*), papii reformatori în papalitate, misticii în experienţa mistică, iar susţinătorii conciliarismului în concilii. Cei mai mulţi, cuprinzîndu-i şi pe reprezentanţii autorizaţi ai bisericii occidentale şi ai bisericii răsăritene, au mers atît de departe încît au fost de acord cu rezultatele Conciliului de la Florenţa, adică *extra ecclesiam nulla salus* — „nu există mîntuire în afara bisericii"[28]. De asemenea, gînditorii creştini, la fel ca mulţi alţi oameni religioşi, „priveau înapoi" atît la scripturi, cît şi la tradiţie pentru a găsi o probă evidentă pentru concluziile lor.

A fost o stranie coincidenţă că unul din contemporanii lui Martin Luther a fost papa Paul al III-lea (papă între anii 1534–1549). Acesta era o persoană remarcabilă, dar un mănunchi de contradicţii. A fost ultimul papă din Renaştere, extrem de învăţat, restauratorul Universităţii din Roma, protectorul bibliotecii Vaticanului, care l-a însărcinat şi el pe Michelangelo să picteze, de data aceasta „Judecata de Apoi" din Capela Sixtină. Se spune că a avut patru copii şi a numit cardinali doi nepoţi adolescenţi. Paul al III-lea a fost şi primul papă din perioada Contrareformei (o mişcare pentru a contracara protestantismul, ereziile şi păgînismul). El l-a încurajat pe împăratul Carol al V-lea să-i reprime pe protestanţii germani, l-a încurajat pe regele Franţei, Francisc I, să-i distrugă pe hughenoţi şi l-a excomunicat pe Henric al VIII-lea. Tot el a sprijinit Societatea lui Isus (iezuiţii).

Cînd Paul l-a convins pe cardinalul Giovanni del Monte să convoace Conciliul din Trento (1545), el spera să-i aducă pe protestanţi înapoi la turma lor. Respingînd structura conciliară hotărîtă de conciliile anterioare, Conciliul din Trento a permis cardinalilor, episcopilor şi şefilor ordinelor religioase să discute numai despre scriptură, tradiţie şi disciplină, dar nu şi despre probleme legate de reforma bisericii. Protestanţii au refuzat să participe la conciliu. Deciziile

acestuia privind natura sacrificială a euharistiei, celibatul clerului şi doctrina purgatoriului erau destinate să întărească vreme îndelungată biserica romano-catolică. Între timp, credincios principiilor Contrareformei, împăratul Carol al V-lea a declarat război împotriva ligii de la Smalkalde a protestanţilor germani, obţinînd victoria, în 1546. Protestanţii germani s-au aliat atunci cu Henric al II-lea al Franţei (chiar dacă el se opunea cu înverşunare protestanţilor, domneşte între anii 1547–1559) împotriva împăratului, impunîndu-i pacea de la Passau. Aceasta a netezit drumul spre pacea religioasă de la Augsburg (1555), prin care se recunoştea existenţa legală a luteranismului. Această admitere a despărţirii bisericii occidentale în două a dat drepturi egale protestanţilor şi romano-catolicilor. Evoluţia religioasă şi politică l-a mîhnit profund pe Carol al V-lea. L-a mai deprimat şi faptul că fiul său, Filip al II-lea, se căsătorise, după moartea soţiei sale, cu Maria I a Angliei, fiica lui Henric al VIII-lea, şi apoi cu nevasta acestuia, Caterina de Aragon, de descendenţă spaniolă. În pofida acestor manevre prin căsătorii, parlamentul englez i-a refuzat coroana. Această acumulare de probleme grele politice, religioase şi personale l-au determinat pe Carol al V-lea să abdice de la tron în anul 1556. Gestul său l-a făcut pe Ignaţiu de Loyola, un alt reprezentant al Contrareformei, să spună: „Împăratul a dat urmaşilor săi un exemplu rar... acţionînd astfel a dovedit că este un adevărat prinţ creştin."[29]

DEZAGREGAREA INTERNĂ A CIVILIZAŢIILOR DIN RĂSĂRIT

Una din cele mai ciudate enigme ale istoriei este modul în care perioada de tranziţie din Occident — perioadă în care europenii au ajuns, după declinul sintezei medievale, la epoca premodernă sau modernă — a coincis cu dezagregarea generală internă a civilizaţiilor tradiţionale din partea de

răsărit a continentului eurasiatic. (Reminiscenţe ale acestor tendinţe paralele au persistat pînă la cel de-al doilea război mondial.) Dorim să analizăm cîteva cazuri ca exemple ale tendinţelor generale din Asia, ce ne arată cum sinteza hindusă şi cea neoconfucianistă au pierdut teren şi cum noua situaţie creată sub dinastia Mogol (1526–1761) şi sub dinastia Manchu (Ch'ing) (1644–1911) a fost percepută de hinduşii tradiţionalişti ca fiind o perioadă antihindusă (Mogolii fiind musulmani), iar de chinezii tradiţionalişti ca fiind antichineză (dinastia Manchu nefiind descendentă din dinastia Han). În realitate, Mogolii au încercat să integreze elementele lor musulmane în moştenirea hindusă, aşa cum conducătorii din dinastia Ch'ing au încercat să combine propriile lor caracteristici cu trăsăturile principale ale tradiţiei chineze. Însă aceste încercări au fost considerate de către tradiţionalişti ca o ruptură cu trecutul. Vom arunca o scurtă privire şi asupra modului în care regimul Tokugawa din Japonia (1603–1867) a încercat să dezvolte o nouă sinteză, folosind principiile din tradiţia chineză neoconfucianistă.

De la sinteza hindusă la India musulmană. Tranziţia de la India hindusă la India musulmană nu s-a făcut brusc. Din secolul al XIII-lea şi pînă în secolul al XVI-lea, o bună parte din India de nord era deja condusă de o serie de dinastii musulmane, în vreme ce în sud a continuat să existe, pînă în secolul al XVII-lea, o înverşunată rivalitate între hinduşi şi musulmani. Faimosul regat musulman din sud a fost condus de dinastia Bahmanizilor (cca 1347–1527), care a consolidat o bună parte din Deccan. Cea mai mare parte a Indiei a intrat în imperiul Mogolilor musulmani (1526–1761), întemeiat de Babur (mort în anul 1530), turc din tribul Chagatai şi descendent al lui Timur şi Genghis Han. Se spune că încercările lui anterioare de a restaura domeniul strămoşesc din Asia Centrală au rămas fără rezultat. Acesta e motivul pentru care şi-a îndreptat atenţia spre India. Mogolii nu

respectau cu stricteţe legea musulmană, iar primii doi conducători Mogoli nu au impus islamul în India, unde majoritatea locuitorilor nu erau musulmani.

Cel mai vestit împărat din dinastia Mogolilor a fost Akbar (domneşte între anii 1556–1606). Talentul său de conducător era vestit. În timpul celor cincizeci de ani de domnie, el a reuşit să domine, prin cuceriri şi alianţe, o parte atît de mare din India, cum nici un om nu condusese singur pînă atunci. Nu ştia nici să scrie, nici să citească, dar a ştiut să se înconjoare de oameni talentaţi şi de calitate, creînd cu grijă un echilibru între hinduşi, musulmani, afgani, turci, iranieni şi turanieni (popor din bazinul Oxus). A suprimat impozitul pus pelerinilor hinduşi, contribuind astfel la renaşterea religiei hinduse. A convins comunităţi diferite că el era stăpînul lor, numind în diverse funcţii pe membrii lor. S-a căsătorit cu o prinţesă hindusă, Rājput, şi i-a îngăduit să-şi continue practicile religioase hinduse în palatul lui. A permis construirea de temple hinduse şi a celebrat sărbătorile *pārsī*-lor. S-a desprins treptat de islam, practicînd un misticism personal şi o religie eclectică. Convins că unitatea omenirii nu poate fi obţinută decît prin unitatea religiilor şi un cult comun, a construit Palatul de Cult pentru adorare şi discuţii.

> La aceste discuţii, prezidate de Akbar, participau ulamā, sunniţi, shaikhi, sufiţi, pundiţi hinduşi, parsiţi, zoroastrieni, jainişti şi preoţi catolici din colonia portugheză Goa. Simplul fapt că aceste discuţii aveau loc... ne dă măsura tendinţei antiortodoxe existente la curte. Căutările religioase ale lui Akbar au fost urmate de... enunţarea „Credinţei Divine" (Dīn-i-Ilāhī), credinţa eclectică a lui Akbar din 1582, şi de o serie de acţiuni conciliatorii faţă de hinduşi.[30]

Akbar a încercat să pună capăt unor practici cum era *satī* (incinerarea văduvelor de vii), zestrea excesivă care trebuia adusă de femei, sclavia şi pierderea moştenirii din pricina convertirii la o altă credinţă.

În privinţa unităţii omenirii, Akbar a oferit exemple atît pozitive, cît şi negative. Era foarte deosebit de Alexandru, nu numai ca personalitate, dar şi în relaţiile cu ceilalţi, fiind însă tot atît de serios ca acesta în crearea acelei *oecumene* a neamului omenesc. Totuşi, el nu pretindea a fi „salvatorul şi binefăcătorul neamului omenesc", aşa cum a afirmat Alexandru cu atîta claritate. Akbar era mult mai axat pe religie decît Alexandru; el considera că problema unităţii omenirii trebuia să înceapă şi să se încheie cu o căutare religioasă. Era uluitor de bine informat despre problemele religioase. De exemplu, îl interesau tot atît de mult problemele de cult, cît şi discuţiile filozofice. Credea că cel care nu-şi practică religia poate fi subtil în probleme de filozofie, fără să înţeleagă însă sensul şi realitatea religiei. Cu toate acestea, religia sa eclectică, „Credinţa Divină", n-a fost decît un sistem inventat arbitrar. Principiile de bază ale credinţei sale — monoteismul universalist cu o nuanţă de panteism — nu aveau un caracter specific în termeni de spaţiu şi timp. Acest sistem era sortit dispariţiei după moartea lui Akbar deoarece îi lipsea un principiu social stabil care i-ar fi permis să se transforme într-una din numeroasele grupări comunitare care urmau logica şi regulile elementare ale moştenirii indiene.

Din punct de vedere religios, Akbar a înfăptuit ceea ce dorea să realizeze, dar în India condusă de dinastia Mogolilor s-au creat multe lucruri, în pofida faptului că mulţi hinduşi nu au devenit musulmani. Mulţi cercetători hinduşi deplîng faptul că cea mai mare parte a Indiei s-a aflat o vreme atît de îndelungată sub stăpînire musulmană. Totuşi, musulmanii indieni au încercat să adapteze o bună parte din obiceiurile şi valorile hinduse, ca şi din literatura sanscrită. Aşa cum spune Marshall Hodgson,

> Cu excepţia religiei, musulmanii şi hinduşii au beneficiat de aceeaşi învăţătură şi artă. Mai ales în India de nord, mulţi hinduşi citeau în limba persană (după cum unii musulmani citeau în dialectul hindi); pictura cultă şi, într-o anumită măsură, arhitec-

tura musulmană și hindusă, muzica lor și, în multe cercuri rafinate, manierele lor deveniseră extrem de importante...[31]

În multe grupuri hinduizate, în special în regiunile din sud și de pe coastă, atmosfera nu era tot atît de destinsă. Cînd au sosit portughezii în Oceanul Indian, spre sfîrșitul secolului al XV-lea, avînd încă vii în memorie luptele împotriva musulmanilor din Peninsula iberică, ei au găsit în conducătorii regatului hindus Viajyanagar din sudul Indiei niște înflăcărați adversari ai conducătorilor musulmani din India de nord. Iată ce spune K.M. Panikkar: „Atît pentru Portugalia, cît și pentru regatul Vijayanagar, islamul era dușmanul, un factor de o considerabilă importanță... pentru instaurarea autorității portugheze în Goa."[32]

De la sinteza neoconfucianistă la diarhia chineză Manchu. Lunga istorie a Chinei demonstrează, în sintezele religie-cultură-societate-ordine politică, o mișcare continuă de la simplu la complex, de la diversitate la unitate și de la discordanță la armonie. Sinteza neoconfucianistă, moștenită de dinastia Ming (1368–1644) de la dinastia Sung (960–1279), a cuprins factori universaliști cum ar fi ordinea cosmică, umană și socială, avîndu-și totuși rădăcinile în particularismul naționalismului cultural chinez. Această sinteză era ferm centrată pe două direcții: familia și comunitatea națională, considerate a fi intim legate una de cealaltă. Într-un sens, statul era privit ca fiind proiecția familiei, inspirînd poporului atît respectul, cît și loialitatea. O caracteristică a tradiției chineze a fost aceea că, pe tot parcursul conducerii imperiale, din secolul al III-lea a. Chr. și pînă în secolul al XX-lea, statul a fost privit ca o îmbinare a unui sistem familial lărgit și a unei structuri birocratice centralizate susținută de sistemul de administrație și de două principii: *li* (ceremonialurile) și *hsing* (pedepsele). În fruntea familiei se afla tatăl, iar în fruntea statului era împăratul (Fiul Cerului), căruia i se dăduse mandatul ceresc de a domni cu ajutorul birocraților

din mica nobilime. Împăratul Yung-lo (domneşte între anii 1403–1424) din dinastia Ming a voit să simbolizeze grafic sinteza neoconfucianistă în capitala sa din nord, Beijing, clădind „cetatea imperială" (*Huang-ch'eng*)

> şi în interiorul acesteia „Cetatea Purpurie Interzisă"(*Tzu-chin-ch'eng*) cu ansamblul ei de clădiri, porticuri, terase, grădini şi întinderi de apă — un proiect cu totul remarcabil, deoarece aspectul său estetic trebuia să fie în armonie cu consideraţii foarte precise de ordin astronomic şi geomantic. În exteriorul Cetăţii Imperiale şi la sud-est de Cetatea Chineză, Yung-lo a construit Altarul Cerului (*T'ien-chen-t'an*), un templu circular sprijinit de trei terase de marmură...[33]

Tot împăratul Yung-lo l-a trimis pe amiralul-eunuc Cheng-Ho să întreprindă şapte expediţii maritime şi a înglobat, ca vasale, în sfera de interese a Chinei, cîteva popoare din Asia de Sud-Est.

După moartea împăratului Hsüan-tsung, survenită în anul 1435, dinastia Ming a reuşit să supravieţuiască anilor dificili datorită birocraţilor ei devotaţi care au sprijinit cu abilitate nişte monarhi mediocri. După călătoria lui Vasco da Gama spre India, Alfonso de Albuquerque a ocupat Goa în anul 1510. În 1511, trupele sale au distrus avanpostul chinez din Malacca, iar în anul 1565 au ajuns în Macao. Însă împăratul Chia-ching (domneşte între anii 1522-1567) şi-a neglijat total îndatoririle monarhice din pricina practicilor daoiste. Rezultatul a fost slăbirea şi mai puternică a regimului Ming din cauza piraţilor japonezi de pe coastă şi a năvălirilor mongolilor în nord.

În anul 1582, iezuitul italian Matteo Ricci (cunoscut în China sub numele de Li Ma-tou, mort în anul 1610) a sosit la Macao şi şi-a început cariera religioasă şi ştiinţifică în China. El reprezenta o binevenită ameliorare în raport cu negustorii aventurieri portughezi care-l precedaseră, cunoscuţi pentru comportamentul lor inuman şi pentru credinţa lor prost înţeleasă. „Aceştia erau aventurieri de profesie, cărora nu le

păsa dacă fură sau fac negoţ, atîta vreme cît puteau să realizeze profituri. Nu conştiinţa era cea care nu le dădea pace... Aşa cum spunea... un negustor portughez: «De ce ar trebui să mă tem că voi merge în iad atîta vreme cît am credinţă? Îndurarea Celui Atotputernic este nesfîrşită.»"[34]

Toţi cei de la curtea dinastiei Ming au respirat uşuraţi la aflarea morţii puternicului japonez Toyotomi Hideyoshi (mort în anul 1598), care îşi trimisese în două rînduri trupele în Coreea pentru a invada China. La începutul secolului al XVII-lea au sosit în China negustorii olandezi, spre marea supărare a portughezilor romano-catolici care doreau să monopolizeze comerţul cu China. Constatînd situaţia din China continentală, olandezii şi-au stabilit colonia în Formosa (luată între timp de Chen Ch'eng-kung, un credincios al dinastiei Ming). În anul 1644, cînd trupele rebele au pustiit oraşul Beijing, ultimul monarh din dinastia Ming s-a sinucis.

Dinastia Manchu (Ch'ing) (1644–1912), care a urmat dinastiei Ming, a fost probabil cea mai „sinizată" din toate dinastiile care au condus China, cu excepţia dinastiei Han. Intenţia regimului Manchu era să menţină intactă sinteza neoconfucianistă, dar, în realitate, regimul privea această sinteză ca fiind numai o latură a diarhiei sale, cealaltă fiind tradiţia Manchu. Această diarhie a slăbit semnificaţia sintezei neoconfucianiste, care ar fi trebuit să fie un sistem cuprinzător şi unificat. Cu toate acestea, monarhii Manchu au fost deosebit de abili în acest rol complicat. Astfel, China nu părea să fie diferită faţă de perioada Ch'ing sau Ming. Era respectat sistemul familial tradiţional şi sistemul administrativ orientat către confucianism. Împăratul Ch'ing se numea singur Fiul Cerului, în sensul tradiţional, şi oferea sacrificii Cerului. Chiar şi cultul de stat al lui Confucius a fost promovat de regimul Manchu. În realitate, însă, situaţia era foarte diferită. În intimitatea lor, monarhii din dinastia Ch'ing îşi adorau propriile lor divinităţi Manchu. Pe lîngă sinteza neoconfucianistă, dinastia Manchu a introdus „sistemul stindardelor", o structură de unităţi administrative,

fiecare avînd un stindard diferit colorat (de exemplu galben, alb, albastru sau roşu) pentru controlul populaţiei militare şi civile. Fiecare din cele şase departamente de conducere avea atît miniştri chinezi cît şi miniştri Manchu. Ei susţineau că nobilimea tribală Manchu se afla pe acelaşi plan cu nobilimea chineză; în realitate aveau o poziţie privilegiată faţă de mica nobilime chineză. Acest complicat mecanism diarhic a funcţionat foarte bine sub cîţiva monarhi despotici. În 1750 — în vremea domniei împăratului Ch'ien-lung (domneşte între anii 1736–1796) —, faptul că naţiunea chineză era cea mai puternică şi mai bogată naţiune de pe pămînt era un lucru unanim acceptat.

Diarhia Manchu a deformat foarte mult, dacă nu cumva a şi alterat, sinteza neoconfucianistă religie-cultură-societate-ordine politică. De exemplu, în China tradiţională, dat fiind că guvernul nu era prea dur, se mai putea spera într-o iniţiativă personală şi într-o schimbare socială, lucruri care depindeau mai mult de o convingere morală decît de o constrîngere oficială. Dar despoţii Manchu au considerat că moralitatea trebuie să fie impusă prin lege şi prin pedeapsă. „Fericitul şi prosperul stat, aşa cum a fost zugrăvit de dinastia Manchu, spune Paul Eckel, era un stat clădit pe respectul filial şi pe supunerea oarbă a poporului. Această pregătire trebuia să înceapă cu copiii şi să fie continuată în fiecare secţiune a familiei şi a statului."[35]

Deşi China nu a fost colonizată, în sensul obişnuit al termenului, în timpul perioadei Manchu (Ch'ing), diferite puteri din Europa (şi mai tîrziu din America de Nord şi din Japonia) au încălcat graniţele Chinei, folosindu-se adesea de sentimentele antidinastice ale populaţiei chineze.

NOTE DESPRE SINTEZA TOKUGAWA[36]

Multe s-au petrecut în restul Asiei — la frontiera cu Himalaia, în Tibet şi Mongolia, în Asia de Sud-Est şi în

Coreea. Dar acum vom examina regimul feudal al lui Tokugawa (1603–1867), care a căutat să introducă în Japonia o nouă sinteză.

Am menţionat mai sus că regimul imperial japonez a încercat să facă prima mare sinteză religie-cultură-societate-ordine politică în secolele al VII-lea şi al VIII-lea. Această sinteză nu a fost niciodată pe deplin încheiată. Ea a suferit multe schimbări din pricina mai multor factori. Totuşi, timp de secole, nimeni nu a pus la îndoială valabilitatea principiilor acestei sinteze.

Doi conducători puternici, Oda Nobunaga (mort în anul 1582) şi Toyotomi Hideyoshi (mort în 1598) au anihilat primul principiu, distrugînd astfel mai multe instituţii budiste solide. În anul 1603, Tokugawa Iyeyasu (mort în anul 1616) a înfiinţat regimul feudal care a purtat numele familiei sale. El a fost cel care a stabilit cea de a doua mare sinteză. Ca şi Oda şi Toyotomi înaintea sa, Tokugawa nu aplica principiul de dependenţă mutuală dintre calea regelui şi calea lui Buddha. Dar a reţinut din prima sinteză cel de al doilea şi cel de al treilea principiu: combinaţia instituţională de shintoism şi budism, ca şi teoria care punea semnul egalităţii între divinităţile japoneze şi cele budiste din India. În locul primului principiu, sinteza Tokugawa şi-a însuşit cîteva din trăsăturile sintezei neoconfucianiste din China cu scopul de a legitima regimul lui Tokugawa. Procedînd astfel, regimul Tokugawa — spre deosebire de vechiul regim imperial japonez care susţinea pentru naţiunea japoneză modelul ceresc *à la* Shinto — a urmat principiul chinez care afirma că ordinea cerului este inerentă în condiţiile existenţei umane, adică în condiţiile unei ordini sociale şi politice. Unul din curentele subterane din Japonia din timpul perioadei Tokugawa a fost reprezentat de tensiunea dintre modelul de societate chinez şi cel japonez istoric, exemplificat de reînvierea Shinto şi de apariţia Învăţăturii Naţionale.

Una din problemele cele mai frămîntate ale Japoniei, în cursul secolelor al XV-lea şi al XVI-lea, a fost contactul ei cu

puterile europene. Sosirea accidentală în Japonia a unui vas naufragiat portughez, în anul 1543, a fost urmată de sosirea lui Francis Xavier şi a altor iezuiţi în 1549. Evoluţia ulterioară a Japoniei a fost în mare măsură condiţionată de introducerea prafului de puşcă, adus de negustorii portughezi, şi de catolicismul roman, propagat de misionari. Regimul Tokugawa era hotărît să pună capăt catolicismului în Japonia şi, în anul 1639, a închis străinilor poarta ţării.

Exemplele oferite de India, China şi Japonia sînt o mărturie a faptului că secolele al XV-lea, al XVI-lea şi al XVII-lea au pus în evidenţă eroziunea internă a civilizaţiilor tradiţionale din Asia. Tragedia, care a durat din secolul al XV-lea pînă în secolul al XVIII-lea, a constat în faptul că, în Asia, conducătorii, fără îndoială oameni capabili în multe direcţii, n-au reuşit să înţeleagă de ce „cultura este un produs al spiritului uman de un soi aparte care nu este niciodată dus pînă la capăt; cu alte cuvinte, cultura nu este altceva decît *viaţa* fiinţelor umane şi, pentru ca această cultură să fie vie, trebuie ca fiinţele umane reale să trăiască în ea."[37]

DEZBINAREA COMUNITĂŢII ISLAMICE

Perioada ascendenţei europene a coincis cu una din perioadele cele mai disolute ale lumii islamice. Unii cercetători cred că Europa a avut un avantaj de pe urma acestei dezbinări a comunităţii islamice, alţii consideră că ascensiunea europeană a avut drept consecinţă slăbirea zonei islamice. Dovezile care există pot confirma amîndouă părerile deoarece aceste tendinţe sînt strîns legate.

Într-un sens, islamul nu şi-a revenit niciodată după jaful întreprins de mongoli asupra Bagdadului, în 1259, încheiat cu mitul unităţii comunităţii islamice sub conducerea unui califat. (Totuşi, spre sfîrşitul secolului al XIII-lea, mongolii din Iran au fost convertiţi la islam.) După dispariţia califatului din Bagdad, diferite state islamice ca mamelucii din

Africa de Nord, otomanii din Anatolia şi Il-hanii mongoli islamizaţi din Irak şi Iran, fără să facă vreo diferenţă între titlurile lor, s-au supus unui control efectiv din partea Asiei de vest. Între timp, stimulate în parte de cruciade, cetăţi italiene ca Veneţia şi Genova s-au angajat febril în construcţia de vapoare, subcontractînd pentru transport şi comerţ cu lumea mediteraneană. Spiritul aventuros al italienilor din vremea aceea poate fi ilustrat prin exemplul lui Marco Polo (mort în anul 1324), un călător veneţian care a devenit confidentul împăratului mongol din China, Kublai Han (mort în anul 1294). Atît Veneţia, cît şi Genova au devenit foarte interesate de comerţul cu mirodenii din India şi Indonezia. În linii mari, Veneţia se găsea în concurenţă cu Cairo, care avea acces la Marea Roşie şi încerca să monopolizeze comerţul de mirodenii cu Europa, în timp ce Genova, în competiţia ei cu Veneţia, cocheta fără succes cu guvernatorii Iranului care controlau Golful Persic. Geografic vorbind, Genova era bine situată şi mai strîns legată de celelalte oraşe europene. De exemplu, în 1317, un nobil genovez, Manoel Pessanha, a devenit amiral ereditar al flotei portugheze care avea printre ofiţerii ei mulţi genovezi.[38]

În secolul al XIV-lea şi la începutul secolului al XV-lea, lumea islamului a avut de îndurat două mari tragedii. Prima a fost Ciuma Neagră (1347–1348) care a diminuat pretutindeni numărul populaţiei. A doua, pustiirea nimicitoare făcută de Timur Lang (sau Tamerlan, mort în anul 1405), un musulman turc, înrudit pe linie maternă cu mongolii. El este şi o figură contradictorie. Era un musulman pios, dar în acelaşi timp ambiţios şi sîngeros. „Deşi l-a răsturnat pe conducătorul mongol, spune Hodgson, Timur era devotat ideii mongole. A pus un mongol din altă ramură să fie conducător de drept, el urmînd a fi general, amir sau (mai tîrziu) sultan..."[39] Politica sa de totală teroare, în stilul mongol, a slăbit structura politică a lumii islamului, din India pînă în Orientul Mijlociu.

În acest timp, glorioasa istorie a islamului din Peninsula iberică ajunsese la sfîrşit. Ca şi cum ar fi prezis venirea altor

vremi, prinţul Henric Navigatorul (mort în anul 1460), înflăcărat antimusulman şi fiu al regelui Ioan I al Portugaliei (mort în anul 1433), explora drumurile oceanului din jurul Africii în speranţa de a găsi o nouă cale spre est. În 1454, Dom Henric a primit de la papa Nicolae al V-lea dreptul de proprietate peste toate descoperirile pe care le va face pînă în India. În anul următor, această garanţie i-a fost confirmată de o altă bulă papală dată de Calixtus al III-lea. În 1492, statul musulman din Spania este cucerit de trupele creştine care au dat musulmanilor spanioli un ultimatum: ori botezul, ori exilul. Tot în 1492, navigatorul genovez Cristofor Columb (mort în 1506), cu ajutorul regelui Ferdinand de Aragon şi al reginei Isabela de Castilia, s-a îndreptat pe mare către noul continent. În 1494, Portugalia şi Spania au semnat un tratat, fixînd „o linie de 370 de leghe la vest de insulele Capului Verde, ca demarcaţie a zonelor lor respective. Acest tratat, confirmat de papa Alexandru al VI-lea, devine astfel linia decisivă de separaţie dintre descoperirile celor două state iberice."[40] În 1497, portughezul Vasco da Gama (mort în anul 1525), ajutat de marinari cu experienţă, antrenaţi de Henric Navigatorul, părăseşte ţărmul iberic. El ajunge teafăr în Oceanul Indian, în anul 1498, arătînd lumii că supremaţia intermediarilor musulmani în comerţul cu India s-a încheiat. Dezbinarea din sînul comunităţii islamice a fost ulterior demonstrată şi de forţele otomane care, în momentul cînd au cucerit Egiptul, l-au luat la Constantinopol, în anul 1517, pe ultimul calif abbasid.

NOTE DESPRE COMUNITATEA EVREIASCĂ

Ni se spune că

> în perioada dintre secolele al VIII-lea şi al X-lea, 85% pînă la 90% din evreii din toată lumea trăiau în lumea musulmană. Cum lumea a devenit, în secolul al XII-lea, tot mai anarhică... migraţia evreilor spre ţările creştine a crescut. Către mijlocul

secolului al XVII-lea, existau în lume aproximativ trei sferturi de milion de evrei, dintre care jumătate trăiau în ţinuturile musulmane, iar jumătate în Europa creştină (în special în Polonia şi Lituania).[41]

Spre sfîrşitul Evului Mediu, în sînul evreilor europeni sau dezvoltat două tipuri distincte de civilizaţie rabinică: askenazi (franco-germani) şi sefarzi (spanioli-andaluzieni), fiecare tip cu societatea lui autonomă şi un mod propriu de viaţă. În Spania musulmană, elita evreiască a fost foarte mult preţuită de autorităţile musulmane, dar ea a împărtăşit tragica soartă a musulmanilor; evreii au fost expulzaţi din Spania în 1492 şi din Portugalia în 1497. (De fapt, exodul evreilor din Spania începuse în 1391 din pricina a două valuri de discriminări şi pogromuri violente.) Mulţi dintre refugiaţi s-au stabilit în Algeria, Maroc şi în alte părţi ale Africii de nord. De aici, din Africa de Nord, o bună parte au plecat spre diferite zone ale Imperiului otoman. Migraţia evreilor spre Palestina a crescut după anul 1516, cînd regiunea a fost cucerită de otomani.

Tot atît de sfîşietoare a fost şi experienţa „maranilor", adică evrei convertiţi cu forţa la catolicismul roman. Ei nu au fost exilaţi, aşa cum au fost evreii neconvertiţi, dar maranii au descoperit că botezul nu pune capăt discriminării şi persecuţiilor. De exemplu, deşi în secolul al XV-lea un număr de evrei din Spania şi Portugalia au devenit catolici, credinţa şi comportamentul lor au fost examinate atent şi cu severitate de Inchiziţia din Castilia, în anul 1478. De fapt, „noii creştini" din Spania şi Portugalia — incluzînd şi foşti musulmani numiţi uneori marani — au fost supuşi discriminării pe baza unei legi privind „puritatea sîngelui", care le cerceta ascendenţa evreiască sau musulmană. Inchiziţia portugheză, înfiinţată în 1536, era tot atît de crudă ca şi cea spaniolă. Mai mult, o dată cu expansiunea colonială a Spaniei şi Portugaliei către alte teritorii, în secolul al XVI-lea, Inchiziţia a întreprins cercetări în Goa, Lima şi Mexic.

Convertirea evreilor la islam, prin constrîngere sau alte mijloace, a avut loc şi în lumea islamică. Ei erau denumiţi „noii musulmani"[42]. În ansamblu, evreii şi-au găsit, după 1492, un refugiu sigur în Imperiul otoman.

La început, evreii au avut dificultăţi în Lumea Nouă, dar, în cele din urmă, au fost mai uşor acceptaţi. Se presupune că echipajul lui Columb includea cîţiva evrei sau marani. Prima comunitate evreiască a fost înfiinţată în Brazilia, o dată cu instaurarea dominaţiei olandeze, în 1630. În America de Nord, evreii sefarzi şi-au înfiinţat prima sinagogă la New Amsterdam, încă din 1692. Apoi, după înfrîngerea olandezilor de către portughezi, în Brazilia, în anul 1694, un alt grup de evrei a sosit la New Amsterdam. Alţi evrei sefarzi s-au stabilit la Newport, Rhode Island, urmaţi de evrei din nordul Europei care s-au stabilit pe coasta Atlanticului. Dar evreii din America de Nord au cunoscut prosperitatea numai în secolul al XIX-lea.

EXPANSIUNEA COLONIALĂ EUROPEANĂ (1500–1600)

Termenul colonialism are diferite înţelesuri. În teorie, el se referă la înfiinţarea unei *colonii*, care, potrivit dicţionarului *Webster*, este o asociaţie de oameni transplantaţi din patria lor în altă ţară, rămînînd însă loiali statului lor de origine. În acest sens, colonialismul este tot atît de vechi ca şi istoria neamului omenesc. În vremurile străvechi, fenicienii „au colonizat" ţărmurile Mediteranei, iar grecii şi-au înfiinţat coloniile în Africa de Nord şi în Orientul Mijlociu. În Orient, într-o perioadă situată între anii 1500 şi 1200 a. Chr., triburile ariene au început colonizarea Indiei de nord-vest. Acestea au devenit, în cele din urmă, nu numai grupul dominant din Peninsula indiană, dar au colonizat şi alte părţi ale Asiei de Sud-Est. Politica colonială a Romei imperiale a avut drept rezultat înfiinţarea unui imperiu multirasial şi multilingvistic în jurul Mării Mediterane, către

începutul erei creştine. În secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, unele cetăţi-state din Peninsula italică au înfiinţat colonii pe coasta Spaniei şi în insulele greceşti. Chiar şi vremelnicele aşezări ale cruciaţilor în Ţara Sfîntă şi în jurul ei pot fi considerate ca fiind colonii europene. Dar, de obicei, termenul *colonialism* se referă la expansiunea colonială europeană, premodernă şi modernă, spre lumea neoccidentală. Prima fază acoperă, cu aproximaţie, perioada dintre secolul al XVI-lea şi jumătatea secolului al XVIII-lea. Retrospectiv privind, devine evident că Faza I a colonialismului european are două tipuri de rezultate. În primul rînd, ţinuturi ca America de Nord şi America de Sud (ca şi, mai tîrziu, Australia) au fost în întregime colonizate de europeni şi au rămas, din punct de vedere cultural şi religios, europene, chiar dacă popoarele din aceste regiuni aveau să devină politic independente. În al doilea rînd, există regiuni, ca multe părţi din Asia şi din Africa, care au fost supuse politic şi economic de către naţiuni europene, dar care nu au fost convertite, cultural sau religios, la orientările europene. În amîndouă cazurile, expansiunea colonială, vizînd cucerirea sau stabilirea şi exploatarea economică, a devenit posibilă datorită unui amestec de ajutor colonial (adesea monarhic) şi de tehnologie avansată.

Portugalia a fost prima naţiune europeană care şi-a înfiinţat un imperiu colonial peste mări. Ea a explorat la început ţinuturi din Africa, nu numai în căutare de cîştiguri economice, dar şi pentru a combate pe musulmani „pe terenul lor", pentru a căuta un legendar „aliat creştin, Prester Ioan", şi pentru a găsi „o cale spre bogatul comerţ de mirodenii cu India"[43]. De obicei se presupune că prinţul Henric (1394–1460) este cel care a repurtat primul succes colonial al Portugaliei; totuşi, nu există nici un document care să ateste că el a depăşit Tangerul. Fiind guvernator al Ordinului lui Cristos (înfiinţat în 1319 de Denis, al şaselea rege al Portugaliei, pentru a spori puterea şi bogăţia monarhiei), Henric a folosit uriaşele resurse ale Ordinului pentru a

atrage şi a antrena pe navigatori în expediţiile de peste mări. După tratatul de la Tordesillas (1494), care împărţea lumea neoccidentală în teritorii spaniole şi portugheze, Portugalia a exploatat Africa, India, Asia de Est şi Brazilia. Ideea portugheză de colonialism se baza pe monopolul comerţului, cu aşezări portugheze bine întărite şi strategic plasate (de obicei în oraşe de coastă) pentru a uşura o astfel de politică. În pofida renumelui lui Vasco da Gama, care a descoperit drumul maritim spre India în 1498, portughezii n-au dominat niciodată total Oceanul Indian. Eşecul portughezilor de a cuceri portul Aden, de exemplu, a lăsat drum deschis pe Marea Roşie pentru musulmani şi alte puteri europene.

În anul 1505, Francisco de Almeida a fost numit vicerege al Indiei, şi victoria portughezilor asupra forţelor navale musulmane în largul portului Diu, în 1509, a întărit controlul Portugaliei asupra comerţului maritim cu Asia. În anul 1510, Alfonso de Albuquerque a ocupat Goa, care va rămîne centrul comercial portughez din Asia pentru aproape un secol. În vremea aceasta, Portugalia a înfiinţat o serie de aşezări pe coastele africane şi persane, în Ceylon şi în Malacca, precum şi în China, la Ningpo şi Macao. Brazilia i-a dat Portugaliei multă bătaie de cap, dar nu i-a adus un profit substanţial.

Spre deosebire de Portugalia, care s-a îndreptat în direcţia răsăritului, spre Africa, spre India, Spania s-a întors către apus, spre Indiile occidentale şi spre cele două Americi. Atît evreii, cît şi musulmanii şi-au adus o importantă contribuţie în Spania, singura zonă multirasială şi plurireligioasă din Europa occidentală, din timpul perioadei medievale. Inspirîndu-se parţial din exemplul islamului, această religie a lumii de aici *par excellence*, catolicismul spaniol a devenit o puternică religie a lumii pămîntene. Pentru a-i face comunităţii islamice o concurenţă manifestă, catolicismul spaniol a devenit de o pietate extremă şi fără compromisuri, de un dogmatism autoritar; cruda exercitare a puterii a fost pusă în evidenţă de absolutismul regal, de inchiziţia barbară şi de

tratamentul neomenos aplicat evreilor şi musulmanilor. După anul 1479, Ferdinand al II-lea de Aragon şi Isabela de Castilia au condus împreună, ca „regi catolici", în regatele Aragon şi Castilia, două ţinuturi foarte diferite din punct de vedere al tradiţiei şi al orientării. Regii catolici şi-au epuizat resursele financiare şi militare pentru a recîştiga Peninsula iberică pentru catolicism. Ei au admis existenţa unor conflicte potenţiale în treburile lor coloniale cu Portugalia şi au obţinut o serie de bule papale de la Alexandru al VI-lea (papă spaniol), încheind în anul 1494 tratatul cu Portugalia. Se spune că, în 1504, „suveranul spaniol a creat Casa de Comerţ [în mod evident]... pentru a transforma comerţul într-un monopol şi a putea astfel să verse cea mai mare cantitate de lingouri în visteria regală. Această politică a părut la început încununată de succes, dar a dat curînd greş deoarece Spania nu a prevăzut bunuri manufacturate, necesare coloniilor sale..."[44]

Colonialismul spaniol nu poate fi separat de multele lui probleme interne. În 1516, Ferdinand moare şi nepotul său, Carol, care nici măcar nu ştia să vorbească spaniola, se urcă pe tronul Spaniei. La început, spaniolii nu l-au primit cu entuziasm pe noul lor conducător născut pe alte meleaguri, dar pînă la urmă l-au acceptat, fără entuziasm. Noul rege a fost un devotat al catolicismului şi un înfocat antimusulman şi antiprotestant. Spania a avut de suferit financiar din pricina unei serii de războaie în care s-a lăsat antrenat Carol împotriva turcilor, protestanţilor germani, Franţei şi chiar împotriva papalităţii. Spre marele lor regret, spaniolii nu au fost de la început conştienţi de potenţialul Lumii Noi. De exemplu, ei au ocupat, în 1512, insulele mari din Indiile occidentale, dar le-au neglijat total pe cele mici. În 1519, Cortés, venind din Cuba, a intrat în Mexicul bogat în aur şi argint. Minele de argint au devenit curînd o industrie importantă a Lumii Noi, aducînd Spaniei imense beneficii. În 1524, împăratul Carol al V-lea a înfiinţat Consiliul Indiilor ca organ legislativ, în speranţa de a avea un ajutor material

din Lumea Nouă pentru campaniile sale militare din Europa. Însă Consiliul nu a avut o eficacitate prea mare. Cu toate acestea, Spania şi-a extins suveranitatea, între 1530 şi 1570, în regiuni care au devenit apoi Peru, Argentina, Ecuador, Columbia şi Florida. Sistemul de viceregi al Spaniei a început în Lumea Nouă, în anul 1535, cu numirea lui Antonio de Mendoza ca vicerege al Mexicului (Noua Spanie), urmată de numirea de viceregi în Peru şi în alte locuri strategice. Cu timpul, în Lumea Nouă, acest regim de viceregi a generat o clasă mai rigidă sau un sistem de caste, constînd (în ordine descrescătoare) din spanioli din Spania, spanioli născuţi în America, copii *mestizo*, din părinţi albi şi indieni, şi descendenţii proveniţi din căsătoriile dintre indieni şi sclavii negri.

Cînd istovitul împărat Carol a abdicat în anul 1556, fiul său, Filip al II-lea (domneşte între anii 1556–1598), a preluat toate teritoriile tatălui său, cu excepţia Germaniei. Educaţia primită în Castilia şi catolicismul său rigid şi susceptibil au făcut din Spania, cu ajutorul unor personaje ca Sfînta Tereza şi Sfîntul Ignaţiu de Loyola, „vîrful de lance intelectual, financiar şi militar al Contrareformei“[45]. În anul 1565, Filip, cunoscut acum ca „cel mai catolic dintre regi“, a înfiinţat aşezări spaniole în ceea ce se va chema apoi Filipine (descoperite de Magellan în 1521). Interesele Spaniei în Asia, cu Manila ca bază şi sprijinindu-se pe traficul comercial dintre Mexic şi Filipine, trebuiau în mod fatal să se ciocnească, în Japonia, de interesele Portugaliei, lucru atît de elocvent zugrăvit în cunoscutul roman *Shōgun*. În anul 1580, regele Spaniei, Filip, profită de faptul că tronul Portugaliei, de care îl uneau legături de sînge, era liber şi îl obţine în urma unei intrigi abile. Dîndu-şi seama de suspiciunea şi resentimentul portughezilor, Filip a considerat uniunea dintre Portugalia şi Spania ca fiind personală şi nu politică. S-a străduit să respecte autonomia portugheză, atît în problemele interne, cît şi în cele coloniale. Totuşi, uniunea aceasta a aprins din nou o veche duşmănie între Spania şi Portugalia, şi mai evidentă în timpul domniei

fiului şi nepotului lui Filip. În cele din urmă, această ostilitate s-a terminat, în secolul al XVII-lea, cu independenţa Portugaliei şi eliberarea ei de sub jugul spaniol.

Invincibila armada a Spaniei a fost învinsă, în 1588, de marina britanică. Judecînd acum lucrurile, aceasta însemna declinul conducerii iberice în problemele colonialismului european. Acest gol a fost repede umplut de către olandezi, care au devenit, în secolul al XVII-lea, principala putere maritimă şi colonială. Sfera lor de interese se întindea din Africa de Sud, Ceylon, Iava, Formosa pînă în New Netherland, în America de Nord, Guyana şi cîteva aşezări din Brazilia, în America de Sud. Acţiunea colonială a Olandei a fost dirijată în special de Compania Unită a Indiei Orientale, înfiinţată în 1602, şi de Compania Indiei Occidentale, înfiinţată în 1621. În secolul al XVI-lea, din pricina implicării ei în treburile din Europa, Franţa n-a făcut decît să cocheteze cu colonialismul de peste mări. Totuşi, în secolul al XVII-lea, nou înfiinţata Companie Occidentală a Franţei a început să aibă un rol activ în acţiunile transoceanice, în special în Canada franceză unde, cu vremea, mulţi francezi erau tentaţi de bănosul comerţ cu blănuri. Tot în secolul al XVII-lea cardinalul Richelieu şi Consiliul Marinei au examinat ispititoarele posibilităţi oferite de comerţul cu sclavi în Indiile occidentale franceze. Franţa nu a stăruit în înfiinţarea de noi aşezări în Lumea Nouă, cu excepţia Canadei franceze, a Indiilor occidentale franceze şi a Guineii. În 1665, o dată cu moartea lui Filip al IV-lea al Spaniei, Ludovic al XIV-lea (mort în 1715), rege al Franţei, a revendicat o parte din Ţările de Jos spaniole, în calitate de ginere al lui Filip. În anul 1700, Carol al II-lea al Spaniei lăsase prin testament toate teritoriile sale soţiei lui Ludovic al XIV-lea. Războiul permanent de succesiune la tronul Spaniei s-a încheiat în 1713, o dată cu urcarea unui prinţ francez pe tronul Spaniei şi în schimbul unor importante colonii franceze. Deşi monarhia franceză a rămas intactă în calitatea sa de instituţie despotică, economia franceză era aproape ruinată. Din

păcate pentru Franţa, Compania Indiilor Orientale, înfiinţată de ea, nu s-a bucurat de succes în Africa şi Madagascar. Chiar dacă Franţa s-a găsit, de mai multe ori, într-o poziţie favorabilă în India în raport cu Anglia, lipsa de ajutor din partea guvernului francez, ca şi lipsa de investitori francezi au dus la declinul puterii, prestigiului şi influenţei sale în India.

Spre deosebire de Franţa, Anglia a manifestat, în secolul al XVI-lea, un viu interes pentru colonialism şi pentru comerţul de peste mări şi a înfiinţat Compania Moscovy, încă din anul 1553. În 1660, a fost înfiinţată Compania Indiilor Orientale. În secolul al XVII-lea, Anglia a început să controleze oraşe ca Madras şi Bombay. După căderea dinastiei musulmane a Mogolilor, în anul 1707, Anglia şi Franţa s-au găsit într-o îndîrjită competiţie pentru interese coloniale. În 1763, anul în care a fost semnat Tratatul de la Paris, influenţa franceză în India a scăzut brusc, lăsînd cîmp deschis pentru Compania Indiilor Orientale a Angliei. În secolul al XVII-lea, Anglia a avut un rol activ şi în controlul exercitat asupra Companiei Indiilor Occidentale, ca şi în menţinerea coloniilor din America de Nord ca, de exemplu, Virginia (1607), Plymouth (1620) şi Massachusetts Bay (1630). Ca urmare a războiului împotriva francezilor şi împotriva indienilor (1754–1763), coloniile engleze din America s-au bucurat de prosperitate şi de o populaţie tot mai mare — aproximativ 1 296 000 de albi şi 300 000 de negri. În nord, Rusia a hotărît să se întindă către Pacific şi a înfiinţat o aşezare în portul Ohoţk în 1638, continuînd apoi să se extindă de-a lungul fluviului Amur şi către ţărmurile de est şi de vest ale Mării Caspice.

Misiunile romano-catolice de peste mări. Expansiunea colonială a regatelor din Peninsula iberică, în secolul al XVI-lea, a marcat începutul acţiunii misionare romano-catolice de peste mări. Oamenii din Peninsula iberică, unde Spania musulmană fusese învinsă de trupele creştine în 1492, erau, în adîncul sufletelor lor, împotriva islamului. Impli-

carea lor în cauza Contrareformei i-a făcut să-i condamne cu violenţă pe protestanţi. Activităţile misionare romano-catolice de peste mări au fost duse sub patronajul (*patronato*) Portugaliei şi al Spaniei, care au fost de acord să furnizeze misionari şi să menţină instituţiile religioase în schimbul unei puteri mai mari în problemele ecleziastice, atît în propriile lor ţări, cît şi la Roma. Pentru a menţine pacea între cele două ţări, papalitatea i-a cerut Portugaliei să se ocupe de Africa, Asia şi Brazilia, în timp ce Spania era însărcinată cu activităţile misionare din America Centrală, America de Sud şi Filipine. Atît colonizatorii portughezi, cît şi cei spanioli au dus cu ei *Santa Fe*. „De fapt, spune Sweet, primii conquistadori spanioli s-au considerat a fi cruciaţi creştini şi au dus în Lumea Nouă ideile care se formaseră în lungile războaie purtate împotriva maurilor din Spania, folosind acolo aceleaşi strigăte de luptă şi evocînd aceiaşi sfinţi care-i ajutaseră în lumea veche."[46] Nu putem să subliniem îndeajuns importanţa rolului jucat de ordinele religioase, ca de pildă franciscanii, dominicanii, capucinii, augustinii şi iezuiţii, în convertirea băştinaşilor necreştini.

Misionarii spanioli din cele două Americi şi din Filipine au încercat să creştineze întreaga populaţie necreştină împreună cu societatea, cultura şi religia lor, în vreme ce misionarii portughezi au încercat să convertească numai un număr mic de necreştini (în special în oraşele de coastă) — să-i reorienteze, pentru a gîndi şi a crede la fel ca portughezii — închipuindu-şi că, datorită lor, influenţa creştină va putea pătrunde şi mai mult într-o lume necreştină. Putem înţelege, aşadar, de ce erau aceştia atraşi de numărul mare de creştini sirieni din India de sud. Aceştia nu erau romano-catolici, dar credinţa şi practicile lor erau suficient de asemănătoare cu cele ale portughezilor pentru a inspira încredere noilor colonizatori. Atît misionarii spanioli, cît şi cei portughezi aveau tendinţa să considere că bisericile locale sînt permanent sub tutela lor şi că ele vor rămîne dependente de biserica occidentală şi de guvernul colonial.

După ce a fost luată în 1510, Goa a devenit centrul comercial şi evanghelic al Portugaliei, în est. Din Goa, portughezii puteau ajunge în Malaca, Macao şi, în cele din urmă, în Japonia. Aşadar, în anul 1534, autoritatea episcopului de Goa a fost extinsă din vest, de la Capul Bunei Speranţe, pînă în est, în China. Mulţi misionari portughezi au crezut ferm că religiile şi culturile băştinaşilor vor fi înlocuite de romano-catolicism şi de cultura portugheză. Sosirea iezuiţilor a schimbat acest fel de a gîndi al misionarilor, dîndu-i o nouă orientare.

În 1541, Francis Xavier (mort în anul 1552), un nobil din Navarra şi unul din primii membri ai Societăţii lui Isus, a sosit în India. Ca nunţiu apostolic, Xavier avea un prestigiu şi o putere neobişnuite. Datorită experienţei sale din Peninsula iberică, Xavier era un adversar îndîrjit al islamului. Altfel, îşi exersa vocaţia de misionar cu inteligenţă, pragmatism şi cu fidelitate faţă de convingerile lui. De exemplu, „de cîte ori a fost posibil, Xavier a căutat să-i convertească pe regi şi pe conducătorii societăţii... el nu a ezitat niciodată să facă apel la puterile statului, lamentîndu-se amar şi apăsat în multe împrejurări că aceşti conducători seculari nu colaborau îndeajuns."[47] În general, activitatea lui Xavier în Asia poate fi împărţită în trei etape — activitatea din India de sud (1540–1544), activitatea din Moluşte şi Malacca (1544–1548) şi ultimii ani petrecuţi în Japonia (1549–1551). Moartea lui, survenită într-o insulă din apropierea Cantonului, a pus capăt intenţiei sale de a-şi extinde activitatea şi în China. În ciuda scurtei lui şederi în Asia, Xavier — cunoscut ca un conquistador — a influenţat enorma acţiunea misionarilor romano-catolici din secolele ulterioare.

În cadrul acestui sistem de patronaj (*patronato*), toţi misionarii erau numiţi şi întreţinuţi de autorităţile civile pe care aceştia trebuiau să le slujească. Dar, în 1575, călătorul iezuit Alessandro Valignano a căutat să reducă la minimum această relaţie dintre misionari şi cancelariile regale.[48] Însă Valignano şi confraţii lui iezuiţi voiau să folosească mijloace

diferite, inclusiv folosirea puterii politice, pentru cauza misiunii lor. Valignano a fost de acord cu Xavier că viitorul misiunilor din Asia se afla mai degrabă în Japonia şi în China decît în India. El a mai susţinut şi politica de „acomodare", aceasta însemnînd a fi foarte conciliant faţă de religiile şi culturile din Orientul Indepărtat şi a instrui un cler recrutat dintre băştinaşi. Ceea ce poate explica, în parte cel puţin, conflictele dintre iezuiţi şi alţi misionari catolici, dar poate explica şi marele succes obţinut de misiunile iezuite în Japonia. Iezuiţii au folosit o serie de termeni budişti ca *Jōdo* (pămînt pur), *sō* (călugări budişti) şi *Buppō* (învăţătură sau lege budistă) pentru a face înţeles creştinismul. De asemenea, grupurile catolice japoneze de inspiraţie iezuită au urmat modelul general al unor societăţi budiste medievale strîns legate între ele, cum era secta Tărîmului cu Adevărat Pur sau secta Nichiren. Avînd o formă definită de societate religioasă şi asigurarea sacramentală de mîntuire a sufletelor, biserica romano-catolică din Japonia a putut să se mîndrească, la sfîrşitul secolului al XVI-lea, cu aproximativ 150 000 de membri. Însă, în 1639, regimul feudal al lui Tokugawa a eliminat catolicismul şi politica lui de izolare naţională.

În privinţa Chinei, Valignano, susţinătorul noii politici de acomodare, a considerat că iezuiţii portughezi, angajaţi în activitatea de misionarism, erau „prea etnocentrici, prea conservatori şi prea puţin pregătiţi pentru a inova acest program total nou", îndreptîndu-se astfel spre „proaspăt recrutaţii italieni", în special spre Matteo Ricci (mort în anul 1610) pentru a fi conducător.[49] Ricci avea o bună pregătire în filozofia şi ştiinţa occidentală, în special în matematici, astronomie, geografie şi fizică, precum şi în cultura chineză. În timpul şederii sale în China (1582–1610), el a fost atît misionar, cît şi om de ştiinţă. Spre sfîrşitul perioadei a devenit stipendiatul curţii dinastiei Ming. Ricci a trăit într-o perioadă agitată din istoria Chinei. Curtea Ming presimţea ameninţarea ce venea din partea puternicului Toyotomi

Hideyoshi din Japonia, care îşi trimisese forţele militare în Coreea pentru a invada China. (Moartea lui, în anul 1598, a pus capăt acestei ameninţări.) În Europa, înfrîngerea armatei spaniole (1588) şi moartea a patru papi succesivi (1590–1591) preocupau imaginaţia şi energiile conducătorilor politici şi ecleziastici. O asemenea dramă, atît de strîns legată de problemele interne, a canalizat atenţia şi energia spre un teren mai apropiat decît Orientul Îndepărtat. În vremea aceea, Valignano şi Ricci descopereau

> o societate cultivată şi integrată care se poate mîndri că este suprema civilizaţie a Lumii, dispreţuind învăţătura ce vine de la alţii. Pentru a produce o spărtură în acest zid de izolare şi etnocentrism al Chinei, era limpede, atît pentruValignano, cît şi pentru Ricci, chiar dacă nu pentru toţi colegii lor, că influenţa iezuită din China va fi direct proporţională cu abilitatea lor de a-şi face prieteni şi de a influenţa pe oamenii cu funcţii politice înalte.[50]

Pentru Ricci, ca şi pentru ceilalţi susţinători ai politicii de „acomodare", era limpede că politica creştină trebuie să înglobeze, în sistemul său conceput pentru China, cîteva elemente din terminologia şi riturile autohtone (confucianism). Această atitudine a constituit nucleul unei dispute prelungite, cunoscută sub numele de „Controversa riturilor". Această controversă se purta în jurul problemei dacă convertiţii chinezi pot sau nu să ia parte la anumite rituri chineze şi ea implica misionari, convertiţi autohtoni, papalitatea şi curtea chineză. Participarea aceasta a fost, în cele din urmă, declarată necatolică de către papii Clement al XI-lea (1704) şi Benedict al XIV-lea (1742).

Valignano nu „simţea" pulsul treburilor din India. I-a revenit unui iezuit italian, Roberto de Nobili, descendent al unei familii de aristocraţi din Roma, misiunea de a realiza o nouă politică de „adaptare" a misionarismului. La sosirea lui, în 1606, la Madura, centrul culturii tamile, el a remarcat că hinduşii cultivaţi nu erau receptivi la felul în care misionarii

portughezi prezentau creştinismul. Lingvist de talent (a fost, după părerea lui Max Müller, primul european cunoscător al problemelor sanscritei), Roberto de Nobili a adoptat obiceiurile şi datinile unui ascet brahman. El a abandonat modul de viaţă european, s-a îmbrăcat în veşminte hinduse şi a purtat chiar funia sacră, simbol al „castelor născute de două ori". A fost capabil să convertească hinduşi din casta superioară. Cu toate acestea, politica sa de „adaptare" a fost drastic atacată de mulţi misionari din India şi aspru criticată în Europa.

În anul 1622, Vaticanul a înfiinţat *Congregatio de Propaganda Fide* pentru a centraliza activitatea de misionarism romano-catolic în Roma, pentru a interzice misionarilor spanioli şi portughezi să mai aibă controlul acestei activităţi, precum şi pentru a contracara „greşelile" de acomodare şi adaptare apărute în acest domeniu. În teorie, scopul principal al acestei măsuri era de a pune sub autoritatea papală propagarea credinţei în ţări străine şi în acele părţi ale Europei care căzuseră în greşeala protestantismului şi altor erezii. În practică, congregaţia trebuia să depindă în primul rînd de misionarii francezi provocînd astfel fricţiuni între sistemul de *patronato* şi congregaţie, între misionarii din Franţa şi cei din Peninsula iberică şi între episcopii localnici şi vicarii apostolici.

Experienţa de misionarism a bisericii romano-catolice din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea reprezintă pentru noi o lecţie importantă în ce priveşte concepţia de unitate a omenirii. Sîntem conştienţi că neamul omenesc este divizat, printre alţi factori, de cei religioşi. Şi ştim că fiecare tradiţie religioasă, potrivit cu semnificaţia ei „interioară", este convinsă, într-o măsură mai mare sau mai mică, de adevărul său. Este o ironie ca, atunci cînd într-un stat sau o regiune există, pentru o anumită perioadă de timp, o singură religie ca sistem religios predominant, de exemplu creştinismul în Europa sau hinduismul în India, această religie să lucreze numai cu semnificaţia ei „interioară", neglijînd să dezvolte o

semnificaţie „exterioară" care să ne facă mai receptivi la revendicările altor tradiţii religioase. Cînd alţi factori, cum este colonialismul, împuternicesc pe purtătorii unei religii să influenţeze popoare cu altă moştenire religioasă, apar între aceste popoare şi religiile lor nişte relaţii foarte încîlcite şi complexe. Biserica romano-catolică a încercat, în cursul secolului al XVI-lea şi al XVII-lea, multe experimente diferite, cum ar fi convertirea unor întregi societăţi, culturi şi religii, ca în cazul băştinaşilor din cele două Americi, sau convertirea individuală, ca în Asia. Din punct de vedere organizatoric, Roma depindea uneori de iniţiativa autorităţilor politice, de exemplu, de sistemul *patronato*. Alteori, ea a încercat să centralizeze întreaga activitate, aşa cum s-a întîmplat în cazul societăţii *De Propaganda Fide*. În ceea ce priveşte modul de a acţiona al misionarilor, acesta includea un evantai larg de posibilităţi, de la metodele autoritare pînă la măsuri treptate cum erau acomodarea şi adaptarea. Experienţa de misionarism romano-catolic din cursul secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea a demonstrat cît este de ispititor pentru orice tradiţie religioasă de a fi convinsă de propriul său adevăr exclusiv, de semnificaţia ei „interioară" şi de a impune celorlalţi această credinţă. Ca rezultat, ea neglijează total să-şi dezvolte semnificaţia „exterioară", care i-ar da posibilitatea de a intra într-un contact obiectiv şi uman reciproc cu alte tradiţii.

Contrar unei impresii generale, bisericile protestante din Europa nu au avut o activitate de misionarism pînă în secolul al XVIII-lea. În lucrarea sa *Convorbiri la masă*, Luther deplînge faptul că Asia şi Africa nu au posibilitatea de a cunoaşte evanghelia creştină. Pe de altă parte, Calvin nu credea în nici un fel de mijloc special de convertire a păgînului. El susţinea că „regatul lui Cristos nu va înainta, nici nu va fi menţinut prin strădania omului, ci numai prin lucrarea Domnului"[51]. Cînd A. Saravia de Canterbury (mort în 1613) a susţinut evanghelizarea lumii, Théodore de Bèze din Geneva l-a combătut, argumentînd că porunca de

misionarism dată de Cristos se referea numai la primul secol. Facultatea teologică din Wittenburg considera că porunca de a merge pretutindeni în lume era un privilegiu personal al apostolilor şi că ea fusese deja împlinită.[52]

Sămînţa tendinţei spre misionarism a protestanţilor fusese aruncată de pietism, apărut ca o reacţie faţă de raţionalismul şi de romantismul din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Pionierul pietismului, P.J. Spener (mort în 1705), susţinea studiul Bibliei, intrarea în preoţie a tuturor credincioşilor şi un creştinism practic. Pietismul nu a prosperat în Germania, dar a avut un puternic impact asupra mişcării din Moravia. Influenţa pietismului a fost resimţită puternic şi în Danemarca, Olanda şi Anglia.

În anul 1622, Universitatea din Leyden înfiinţează *Seminarium Indicum*, care forma pastori şi misionari pentru Companiile Olandeze ale Indiilor Orientale; dar acest experiment s-a dovedit a fi un eşec dezastruos. În general, activităţile coloniale ale „naţiunilor protestante" nu aveau o legătură organică cu activitatea de misionarism a creştinilor. În cea mai mare parte a lor, bisericile reformate erau naţionale sau de stat. Ele aveau tendinţa de a susţine că grija spirituală pentru cei din colonii era o responsabilitate a conducătorilor temporali, care nu aveau un interes prea mare în strădania misionarilor. Ceea ce a devenit apoi, în secolul al XVIII-lea, un spirit puternic de misionarism protestant s-a datorat eforturilor combinate ale pietiştilor de pe continent şi ale evangheliştilor din Anglia.

Situaţia din Lumea Nouă era unică, deoarece coloniştii europeni erau copleşiţi numericeşte de locuitorii autohtoni. Mai mult, unii dintre primii colonişti se refugiaseră acolo din pricina persecuţiilor religioase din Europa. Ei au fost curînd depăşiţi, ca număr, de colonişti, ale căror motivaţii erau mult mai pămîntene, dar aceştia din urmă au adus cu ei bisericile şi sinagogile care le erau familiare. De exemplu, biserica anglicană a fost înfiinţată în coloniile din Virginia, New York şi Georgia. Biserica congregaţională a fost puter-

nică în colonia din New England. Biserica scoţiană a fost transplantată de imigranţii scoţieni şi irlandezi, iar bisericile reformate olandeză şi germană, ca şi biserica luterană au fost aduse de imigranţii olandezi, germani şi scandinavi. În Rhode Island şi în Middle Colonies s-au instalat treptat baptiştii.

În Canada, tabloul era foarte diferit. Marele proprietar din New France devenise biserica romano-catolică. În timpul războiului dintre francezi şi indieni (1756–1763), coloniile franceze au fost înfrînte de trupele britanice, iar Canada a fost oficial cedată Angliei prin Pacea de la Paris (1763). Numărul populaţiei protestante a crescut după ce a izbucnit Revoluţia americană în 1776, mulţi loialişti migrînd în Canada. Această hartă religioasă complexă din Canada a dus la aprobarea Actului de Reuniune din 1841, care stipula că nici un grup religios nu va primi vreun privilegiu special din partea guvernului.

În secolul al XVIII-lea, efectul cumulat al primelor expansiuni coloniale ale naţiunilor europene, împreună cu rapidele schimbări sociale şi economice din Europa au dus la apariţia Revoluţiei industriale, care a distrus baza economică a sistemului colonial. Între timp, schimbările sociopolitice din Europa au slăbit controlul exercitat de naţiunile europene asupra coloniilor lor din Lumea Nouă. Urmînd exemplul Statelor Unite, în America Centrală şi în America de Sud au apărut state-naţiuni independente, eliberate de sub jugul politic al metropolelor lor. Cu toate acestea, noile state europene de pe continentele americane au rămas europene din punctul de vedere al tradiţiei religioase şi culturale.

CAPITOLUL V

În căutarea unei noi sinteze

O scurtă trecere în revistă a experienţelor diferitelor civilizaţii, aşa cum am prezentat-o în capitolele anterioare, ne arată limpede că obiceiul din zilele noastre de a grupa lumea în Est şi Vest sau de a împărţi societatea de pe glob în Lumea întîi, Lumea a doua şi Lumea a treia se bazează pe un fenomen relativ recent în istoria mondială, a cărui apariţie se poate situa în jurul secolului al XVI-lea. Trebuie să recunoaştem în mod cinstit şi să nu minimalizăm marea prăpastie care există între lumea occidentală şi cea neoccidentală, prăpastie la baza căreia stau mereu alte straturi de evenimente şi de experienţe, de la colonialism la misiunile creştine din lume, la rasism, la dominaţia ştiinţei, economiei şi tehnologiei occidentale şi la reacţiile lumii neoccidentale la acestea.

Pe lîngă tragica realitate a diviziunii dintre oameni sau, poate, chiar din pricina ei, am mai notat, de-a lungul istoriei, dorinţa fierbinte şi permanentă a diferitelor popoare, religii şi culturi de a zări măcar o clipă unitatea omenirii. O asemenea dorinţă nu s-a limitat numai la romantici şi la idealişti, care visează cu ochii deschişi. A existat un număr mare de oameni realişti, în care-i cuprindem pe conducătorii politici, economici, religioşi şi filozofici, precum şi pe reformatorii sociali, care erau convinşi de imperativul unei unităţi umane şi care au încercat să găsească baze solide pentru un asemenea ideal. Realizăm cu modestie că sîntem toţi creaţia unor obiceiuri şi produse ale experienţelor noastre proprii şi că avem tendinţa să impunem celorlalţi propria noastră versiune

despre unitatea umană. Din această perspectivă, este important pentru noi să reexaminăm evenimentele şi experienţele noastre din aşa-numita „perioadă modernă", deoarece perspectivele noastre, derivate din experienţele moderne, ne determină adesea înţelegerea pe care o avem faţă de moştenirea noastră istorică — am învăţat să citim istoria retrospectiv — şi ne colorează percepţia noastră faţă de viitor. În legătură cu aceasta, dominaţia întregii lumi de către Occident, în ultimii patru sute cincizeci de ani, cel puţin pînă la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, extraordinara expansiune a activităţii misiunilor creştine pe tot globul şi dorinţa vie a popoarelor, naţiunilor, culturilor şi religiilor neoccidentale de a se desprinde de tot ceea ce este occidental înseamnă o reală punere în chestiune a sensibilităţii noastre, a cinstei noastre intelectuale şi a curajului moral. Ar fi mult prea simplu, atît pentru occidentali, cît şi pentru neoccidentali să recurgă la o alternativă mai simplă, afirmînd că numai una din părţi poate revendica dreptul la o viziune corectă asupra unităţii omenirii.

COLONIALISMUL (1750–1850)

În ultima jumătate a secolului al XVIII-lea şi în prima jumătate a secolului al XIX-lea, Anglia s-a lansat ca imperiu colonial inegalabil. Valuri de imigranţi britanici s-au aşezat în coloniile engleze din Australia, Canada, Noua Zeelandă şi Africa de Sud. Dinastia Mogolilor se prăbuşise. India, Ceylonul şi Birmania fuseseră anexate imperiului englez de peste mări. Oficiul colonial englez controla şi o serie de „colonii cu coroană" — Hong Kong şi Singapore — care apăruseră în diferite părţi ale lumii. Marea Britanie se afla angajată în războaie împotriva autohtonilor din Africa, împotriva afganilor şi a burilor. În secolul al XIX-lea, alte puteri europene au început să concureze Anglia în cursa pentru colonii, extinzîndu-şi sferele de interes la

lumea neoccidentală. Capitalismul industrial şi financiar, în curs de dezvoltare, s-a aliat cu colonialismul care-i deschidea noi pieţe şi-i oferea noi prilejuri pentru investiţii. De exemplu, Africa a fost aproape în întregime împărţită între interesele Angliei, Franţei, Olandei, Spaniei, Belgiei, Italiei şi Germaniei. Regele Leopold al II-lea al Belgiei şi asociaţii săi capitalişti au strîns o avere uriaşă în Congo, cu metode de exploatare foarte crude şi neomenoase.[1] În multe privinţe, şi alte naţiuni au fost tot atît de brutale şi de mîrşave ca şi Leopold. După ruşinosul Război al Opiului (1840–1842), englezii, francezii, ruşii, germanii şi, mai tîrziu, japonezii şi-au plasat interesele în China. Indochina a fost curînd luată de francezi; insulele Iava, Sumatra, Celebe,o parte din Borneo şi Noua Guinee au fost luate de olandezi; arhipelagul Bismarck, insulele Ladrone şi cîteva insule din arhipelagul Samoa au fost ocupate de germani; iar insulele Hawai, Filipine, Porto Rico, Guam şi Wake au trecut sub controlul americanilor. Pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea, principalele state occidentale au devenit mari puteri imperialiste coloniale, exercitînd un control economic şi politic asupra unei bune părţi din lumea neoccidentală. În mod ciudat, această evoluţie a coincis cu extinderea activităţii de misionarism a bisericilor protestante în alte teritorii.

Apologeţii colonialismului afirmă că acesta avea cîteva trăsături pozitive. Dar în toate teritoriile coloniale „principiile de democraţie şi de naţionalism pentru care luptaseră [în Europa] erau refuzate popoarelor"[2] care căzuseră în stăpînirea lor. De asemenea, naţiunile europene, eliminînd relele iobăgiei în ţările lor, au generat un nou sistem de „sclavie colonială". Cei dintîi care au introdus comerţul cu sclavi în Lumea Nouă au fost spaniolii, dar o dată cu dezvoltarea coloniilor europene şi cu creşterea tot mai mare a cererii de sclavi, negustorii de sclavi din Anglia, Franţa, Olanda, Danemarca şi Portugalia au făcut profituri uriaşe. Oroarea care însoţea trecerea peste ocean a acelor cargouri pline cu

oameni a trezit conştiinţa unor conducători ecleziastici şi umanitari din Europa. Dar abia către mijlocul secolului al XIX-lea, naţiunile europene au abolit oficial comerţul cu sclavi. Sclavia ca atare nu a fost introdusă în coloniile europene din Asia, însă asiaticii au fost adesea priviţi ca instrumente pentru aceleaşi scopuri economice.

Potrivit multor scriitori din Asia şi Africa, cele două principale caracteristici ale imperialismului colonial european erau exploatarea economică şi sentimentul de superioritate rasială al colonizatorilor. Mulţi europeni credeau că religia, cultura, ştiinţa, tehnologia şi sistemul lor sociopolitic şi economic erau superioare în comparaţie cu cele ale popoarelor colonizate. Principalul motiv al acestei atitudini era faptul că ei se considerau o rasă superioară. Această optică a fost pe deplin acceptată nu numai de politicieni şi de oamenii de afaceri, dar şi de educatori şi de conducători religioşi. Mulţi dintre filantropii şi misionarii care plecau în colonii nu se puteau elibera de un sentiment de superioritate — inconştient dacă nu conştient —, evident în atitudinea lor paternalistă faţă de neoccidentali. O asemenea atitudine corespundea definiţiei date de Drinnon *rasismului*: „practica obişnuită a unui popor de a considera, a trata şi a percepe popoare care sînt fizic diferite de el — definite ca atare prin culoarea pielii şi alte caracteristici ereditare pe care le au în comun — ca fiind suboameni"[3]. Mulţi africani şi asiatici au luat poziţie faţă de aroganţa stăpînilor colonişti în relaţiile lor cu popoarele coloniale. Un scriitor indochinez a exprimat foarte emoţionant sentimentul poporului său faţă de francezi, scriind:

> În ochii voştri sîntem nişte sălbatici, brute fără darul vorbirii, incapabili să deosebim răul de bine. Nu numai că refuzaţi să ne consideraţi egalii voştri, dar vă este chiar frică să vă apropiaţi de noi, de parcă am fi nişte fiinţe murdare... La meditaţia de seară, cînd revedem toate umilinţele îndurate peste zi, ne sînt inimile pline de un sentiment de tristeţe şi de ruşine.[4]

Creştinismul a jucat un rol important în sinteza colonialistă a unei ordini religioase, culturale, societale şi politice — o sinteză care a slujit la legitimizarea obiectivelor coloniale în societăţile neoccidentale. Europenii moderni au folosit o formulă mai curînd simplistă:

European = Creştin = Rasă superioară
faţă de
neoccidental = păgîn = rasă inferioară

Este important să înţelegem creştinismul ca făcînd parte din această formulă. Altfel este greu să înţelegem cum stăpînii colonişti îi tratau pe băştinaşi ca şi cum aceştia ar fi fost obiecte. La mijlocul secolului al XIX-lea „comerţul cu porci" (sau „shanghaizarea", cum mai era numit), cînd muncitorii chinezi erau răpiţi şi îmbarcaţi ilegal spre o destinaţie necunoscută, nu a fost mai puţin neomenos decît comerţul cu sclavi, cînd băştinaşi din Africa erau duşi în Lumea Nouă. Lordul Elgin, care a ordonat incendierea Palatului de Vară din Beijing, a acţionat fără îndoială în credinţa greşită că o astfel de acţiune iresponsabilă şi distrugătoare va demonstra chinezilor păgîni puterea sa nelimitată, fără să-şi dea seama de impactul negativ pe care-l va avea asupra viitoarelor relaţii dintre Europa şi China.[5] Astfel, din păcate, relaţiile dintre Orient şi Occident au însemnat, din punct de vedere istoric — deşi, probabil, nu utilizau aceiaşi termeni — o întîlnire, pe acelaşi plan, de grupuri rivale, fiecare dintre ele cu credinţele, tradiţiile şi practicile sale specifice. În perioada modernă, acest lucru a fost văzut de mulţi europeni ca o relaţie verticală, rasa europeană superioară aflîndu-se la capătul superior, iar rasele neoccidentale la cel inferior. Acest fel de relaţii verticale a fost introdus în toate structurile guvernamentale din colonii, aşa cum se vede din britanicul *raj* (guvern, dominion). *Raj* a atras mulţi tineri ambiţioşi, pregătiţi la Oxford şi Cambridge, dîndu-le slujbe importante în ICS (Departamentul

administrativ al Indiei) şi IP (Poliţia indiană), două dintre cele mai importante unităţi ale aşa-numitului *raj*. Mai existau şi alte departamente tehnice, mai puţin importante — învăţămînt, agricultură şi silvicultură — toate avînd în majoritate personal indian. La nivelul inferior al diferitelor tipuri de Departamente generale pentru India erau Departamentele provinciale, al căror personal era alcătuit, în cea mai mare parte, din indieni şi dintr-un mic număr de englezi. În ansamblu, este evident că acest *raj* folosea mult mai mulţi indieni decît englezi. Faptul a fost menţionat de mai multe ori de către funcţionarii coloniali ca pentru a arăta atitudinea corectă şi spiritul deschis al englezilor faţă de indieni. Indienii doresc să sublinieze că slujbele cele mai importante, adică cele care comportau luarea de decizii şi care erau mai bine plătite, erau monopolizate de englezi.

Rasismul, care dă adesea naştere unei serii de fenomene urîte (complex de superioritate, etnocentrism, discriminare, segregaţie, ură iraţională, genocid etc.) a fost instituţionalizat în sisteme sociale şi culturale oriunde s-a stabilit colonialismul modern — Africa, Australia, Asia şi Lumea Nouă. De exemplu, chiar înainte ca în Africa de Sud să se fi introdus prin forţă apartheidul, „Australia albă" interzicea intrarea (pînă la mijlocul secolului nostru) tuturor imigranţilor de culoare. Chiar şi Statele Unite, despre care se presupunea că primeau întotdeauna cu bucurie pe toţi oamenii din alte continente care căutau libertatea şi o situaţie favorabilă, au practicat în mod flagrant discriminarea împotriva americanilor autohtoni, a negrilor, a orientalilor, a celor din America Latină.[6] Cea mai persistentă discriminare rasială din societatea americană a existat faţă de americanii negri. Mulţi imigranţi europeni au venit în Lumea Nouă cu o concepţie alterată, considerîndu-i pe oamenii de culoare inferiori şi crezînd că aceştia trebuiau să fie exploataţi în folosul oamenilor albi. Sclavia s-a transformat într-o problemă politică ce a dus la războiul dintre Nord şi Sud. Segregaţia a rămas un capitol nerezolvat în multe părţi ale

ţării chiar şi după Războiul Civil. Negrii au căpătat în mod legal dreptul de naturalizare în 1870, dar participarea lor la viaţa normală a fost diminuată de ceea ce se cheamă sistemul de caste de culoare. Faptul că segregaţia rasială, nu numai faţă de negri, dar şi faţă de alte grupuri, a existat cu atîta persistenţă în „ţara libertăţii" reprezintă o problemă complexă. Rasismul a fost punctul central al moştenirii coloniale americane şi a fost amplificat ulterior de alte lucruri rele pe plan cultural, social, politic, economic şi religios eronat motivate. Pînă în ziua de astăzi, un număr surprinzător de mare de americani au tendinţa să fie de acord cu poemul etnocentric al lui Rudyard Kipling:

Străinul de la poarta mea

El poate să fie onest şi amabil
Dar nu-mi vorbeşte vorba —
Nu pot să-i simt spiritul.
Îi văd faţa şi ochii şi gura,
Dar, dincolo de ele, nu sufletul.
Oamenii din neamul meu
Pot să facă bine şi rău,
Dar povestesc minciunile pe care le doresc eu,
Sînt obişnuiţi cu minciunile pe care le spun eu;
Şi nu ne trebuie traducători
Cînd mergem să vindem sau să cumpărăm.[7]

CIVILIZAŢIA EUROPEANĂ CA RELIGIE DE MÎNTUIRE SECULARIZATĂ

Rasismul a însemnat un obstacol aproape de netrecut pentru cauza unităţii omenirii, dar el era numai un ingredient (deşi unul din factorii pertinenţi) al unui fenomen mai larg — civilizaţia europeană modernă care s-a dezvoltat treptat în Europa după Renaştere. Oamenii din perioada post-renascentistă respingeau ideea medievală după care civilizaţia trebuia să fie inspirată de religie şi controlată de

oamenii bisericii. (Printre altele, Renaşterea n-a făcut decît să confirme public ceea ce fusese acceptat în Occident încă din timpul lui Constantin — semnificaţia lumii fenomenale ca realitate existenţială în locul unei „stări de decădere", aşa cum fusese înţeleasă de opinia creştină clasică.) Spiritul Renaşterii poate fi ilustrat de noul canon de cercetare istorică: „1) În locul autorităţilor, raţiunea trebuie să fie tribunalul ultim al cercetării istorice... 2) Probabilitatea este a doua lege a judecăţii istorice... 3) Literatura nu trebuie să fie unica sursă de cunoaştere istorică. Pietrele pot să prezinte mai multă încredere decît scribii".[8] Umanismul Renaşterii, inspirat de Antichitate şi de o raţiune umană acceptată, a produs încet noua concepţie despre lume a Epocii Luminilor din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea cu propria sa cosmologie, bazată solid pe ştiinţe şi matematici. Un număr tot mai mare de europeni din epoca modernă au considerat că statul nu mai trebuie să fie supus autorităţii ecleziastice, aşa cum fusese în epoca medievală, dar personalitatea umană trebuie să accepte comunitatea politică, aceasta fiind un cadru necesar vieţii civilizate. Astfel, aşa cum vechii evrei s-au considerat poporul ales care proclamă adevăratul crez, europenii din epoca modernă s-au considerat creatorii şi purtătorii unei noi şi adevărate civilizaţii. Aici se află originea ciudatei forme de rasism a europenilor din epoca modernă, derivată din faptul că mulţi oameni au ajuns să afirme că

> Biologia şi sociologia demonstrează superioritatea raselor albe sau caucaziene faţă de rasele de culoare de pe pământ. Superioritate în privinţa constituţiei fizice şi mentale, ca şi superioritate în civilizaţie şi în organizare, ceea ce implică [totuşi] atît o responsabilitate, cît şi un privilegiu.[9]

Preocuparea Renaşterii faţă de raţiunea umană şi-a pus amprenta asupra creştinismului — într-un mod mai pozitiv asupra protestantismului, care respinsese anterior autoritatea

monolitică în materie de credinţă şi de doctrină, şi mai mult sau mai puţin negativ asupra ortodoxiei catolice sau a tradiţiei Contrareformei. Potrivit remarcii lui Randall, raţionalismul religios a atacat în mai multe rînduri, încă din secolul al XVII-lea, tradiţia reformată olandeză, fiindcă ea insista „mai mult asupra interpretării raţionaliste a Scripturilor, deoarece aceste noi secte se înmulţeau rapid şi deoarece însuşi calvinismul era cel mai medieval din toate sistemele protestante".[10] Cu toate acestea, cea care a devenit patria religiei raţiunii, cunoscută sub numele de deism, a fost Anglia. Au mai existat şi raţionalişti ultranaturali ca, de exemplu, John Tillotson, John Locke şi Samuel Clarke.

Ceea ce a dat oamenilor o nouă încredere, în timpul Renaşterii, a fost gîndirea ştiinţifică, bazată pe combinaţia dintre încrederea în raţiunea umană, cunoaşterea lucrărilor ştiinţifice greceşti, influenţa noţiunilor arabe cu privire la experiment etc. Într-un astfel de climat intelectual, cardinalul german Nicolaus Cusanus (mort în 1464) a făcut experienţe pe o plantă în creştere, Copernic (mort în 1543) a ajuns la teoria revoluţiei Pămîntului, Leonardo da Vinci (mort în 1519) a folosit perspectiva pentru corpurile omeneşti şi cele ale animalelor. Aceşti oameni au pregătit drumul pentru progresul ştiinţific din epoca giganţilor ştiinţei din secolul al XVII-lea — Galilei (mort în 1642), Kepler (mort în 1630), Descartes (mort în 1650) şi Harvey (mort în 1657). Toţi aceşti giganţi ai ştiinţei erau convinşi că metodele ştiinţifice permit omului să descifreze legea de regularitate calculabilă care stă la baza energiei lumii. Pentru ei, una dintre cele mai urgente dar şi mai dificile probleme era faptul dacă există sau nu o legătură între energia lumii şi istoria omenirii.

Au existat, evident, multe speculaţii şi teorii privind statutul istoriei umane. Una din părerile cu cea mai mare influenţă a fost teoria lui Augustin cu privire la cele trei epoci: 1) înainte de cădere; 2) sub lege şi 3) sub Cristos. Potrivit lui Augustin, fiinţele umane trăiau în epoca a treia,

iar sfîrşitul istoriei avea să vină curînd, aşa cum ne învaţă Noul Testament. Este interesant de observat că Gioacchino da Fiore (mort în 1202), abate al mînăstirii Cistercienilor, a revizuit schema lui Augustin, propunînd o nouă optică asupra celor trei epoci şi a celor trei ordini ale societăţii: 1) Epoca Tatălui, de la Adam la Ioan Botezătorul; 2) Epoca Fiului, de la domnia regelui Uziah al Iudeei (cca 750 a. Chr.) pînă la mijlocul secolului al XIII-lea şi 3) Epoca Sfîntului Duh, din vremea cînd Sfîntul Benedict a înfiinţat regulile monahice (cca 500 p. Chr.) pînă la epoca de aur a viitorului. Trebuie să notăm că noţiunea lui Gioacchino despre viitor — sau epoca de dreptate şi de libertate — trebuia să fie împlinită *în cadrul* istoriei, şi nu *în afara* istoriei, ca în schema lui Augustin. Schema lui Gioacchino a fost preluată de Auguste Comte (mort în 1857) în sistemul său triadic: 1) mitico-religios; 2) filozofico-speculativ şi 3) stările ştiinţifice ale istoriei.[11] O altă problemă care a obsedat mulţi gînditori a fost relaţia dintre istorie şi natură, aşa cum se evidenţiază ea din discuţiile din *Ştiinţa Nouă* a lui Giovanni Battista Vico (mort în 1744), în *Originile speciilor prin selecţie naturală* a lui Charles R. Darwin (mort în 1882) şi în *Critica economiei politice* a lui Karl Marx (mort în 1883).

Raţionalismul Iluminismului a fost urmat de romantism. Dawson subliniază că raţionalismul *à la* Voltaire nu ar fi avut atîta influenţă fără contribuţia umanitarismului romantic al lui Rousseau.[12] Rousseau a privit cu multă seriozitate sentimentele şi pasiunile originale ale omenirii. „El a voit să transforme instituţiile sociale pînă cînd acestea vor fi conforme cu nevoile naturii umane."[13] Dawson caracterizează ideologia lui Rousseau ca fiind o nouă „bază morală a societăţii occidentale şi suflul spiritual al culturii occidentale", care înlocuieşte creştinismul ortodox.[14] În general, romantismul a fost tot atît de ostil ca şi raţionalismul faţă de autoritatea religioasă şi de convingerea deismului privind religia naturală. Van der Leeuw dezvoltă analiza celor trei etape ale romantismului. Prima, perioada romantismului

filozofic, a considerat manifestările religioase specifice ca simboluri ale revelaţiei primordiale. A doua, perioada filologiei romantice, deşi reacţionează împotriva speculaţiilor romantismului, rămîne romantică „în dorinţa ei de a înţelege religia ca o expresie a modului universal al gîndirii umane". A treia perioadă, a pozitivismului romantic, deşi preocupată de principiul de dezvoltare, acceptă totuşi religia ca „voce a umanităţii".[15]

Europenii din epoca modernă, care au făcut experienţa Renaşterii şi a Iluminismului, s-au considerat creatori ai noilor valori culturale şi purtători ai unei civilizaţii autentice, care era *de facto* o pseudoreligie de mîntuire secularizată. Această concepţie constituia suportul ideologic atît al Revoluţiei industriale, cît şi al Revoluţiei franceze, fiind şi forţa care motiva expansiunea colonială a naţiunilor europene moderne. În măsura în care se poate dovedi, europenii moderni nu şi-au pus problema esenţială a unităţii omenirii.[16] Ei erau convinşi că unitatea umană va fi realizată numai cînd toate popoarele vor fi luminate de civilizaţia adevărată, inventată şi transmisă de europeni, care trebuie s-o propage pentru luminarea tuturor popoarelor înapoiate. „Aceasta este filozofia poverii omului alb — aşa cum a numit-o Kipling —, un amestec de responsabilitate idealistă autentică, de orbire şi ipocrizie, avînd la bază o mare dorinţă de putere."[17]

MISIUNILE CREŞTINE INTERNAŢIONALE

În cursul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, un mic grup de pietişti au respins total părerea europenilor din epoca modernă şi anume că ei erau creatorii valorilor culturale şi purtătorii adevăratei civilizaţii care oferea salvarea secularizată.[18] Unul dintre primii pietişti a fost bine cunoscutul Philip Jakob Spener (mort în 1705) din Halle. Pietiştii au apărut după tragedia Războiului de Treizeci de Ani

(1618–1648). Respingînd importanţa deosebită acordată raţiunii umane ca şi orientarea unilaterală, îndreptată către lumea de aici, subliniată de creştinism încă din vremea împăratului Constantin, ei aspirau la o întoarcere la experienţa religioasă simplă a primilor creştini. Pietiştii nu erau teologi cu un sistem sofisticat, dar ei se pierduseră într-o „semnificaţie interioară" subtilă a creştinismului lor înţeleasă ca *ecclesiola in ecclesia*, o comunitate foarte unită de credinţă în interiorul — spuneau ei — unui cadru rarefiat care se numea pe atunci biserică. Ei deplîngeau faptul că mulţi membri ai bisericii lumii de aici nu făceau diferenţa între Împărăţia lui Dumnezeu şi Împărăţia lumii. Pentru ei, Împărăţia lui Dumnezeu nu era decît „suma totală a convertiţilor, adică a celor salvaţi de lume ... [şi] o entitate eshatologică pur viitoare."[19] Părerea lor fermă era că cei care fuseseră convertiţi aveau îndatorirea de a convinge şi îşi puneau toată încrederea în conducătorii politici care vor realiza această convertire. Modul în care vedeau problema pietiştii contrasta cu optica secularizată a europenilor care considerau civilizaţia occidentală ca pe o pseudoreligie de mîntuire secularizată ce îi putea lumina pe neoccidentali fără a avea nevoie de mîntuirea creştină. Cu toate aceste, pietiştii nu au putut să vadă că numai „semnificaţia interioară" a religiei creştine nu va oferi suficiente temeiuri raţionale pentru lumea neoccidentală, unde creştinismul ar fi devenit una din multele religii aflate în competiţie pentru atragerea de noi credincioşi.

Pietismul nu a avut o mare influenţă în Germania, dar a început să aibă treptat un impact în altă ţară. Regele Frederick al IV-lea al Danemarcei a cerut, în 1704, Universităţii din Halle să-i trimită misionari pentru coloniile daneze din India de est. Elevul lui Spener la Universitatea din Halle, contele von Zinzendorf (mort în 1760), le-a inspirat moravilor acel zel pentru misiuni în ţări străine. Prima lor misiune a fost înfiinţată în 1732, printre sclavii din insula daneză Sf.Thomas din Indiile occidentale. Munca misionarilor

moravi s-a extins, în cele din urmă, în Jamaica, Antigua, Greenland, Labrador, America de Nord, Africa de Sud şi Guyana olandeză. Trebuie să amintim că în cursul secolului al XVIII-lea, multe biserici de stat europene nu erau preocupate de activitatea de misionarism în ţări străine. În plus, autorităţile coloniale europene nu priveau cu ochi buni munca misionarilor creştini. De exemplu, în secolul al XVIII-lea, Compania Britanică a Indiilor Orientale a avut o politică potrivit căreia „a lăsa India să fie stăpînită de misionarii creştini este un fapt ce trebuie exclus. Nu numai că sosirea acestor emisari protestanţi, cu o asemenea credinţă, ar putea să-i supere pe preoţii hinduşi şi pe molahii* musulmani, dar ea ar putea şi să deschidă ochii hinduşilor la marile evenimente ale lumii."[20]

În timpul acesta, sub influenţa pietiştilor din Europa şi a evangheliştilor din Anglia, au apărut o serie de societăţi de misionari particulare. Multe dintre ele au devenit organe semioficiale ale bisericilor europene, care, în schimb, presau autorităţile coloniale să-şi deschidă porţile în faţa activităţii misionarilor din colonii. Şi astfel, guvernele din colonii nu au putut împiedica pătrunderea misionarilor.

În Anglia, mişcarea societăţii religioase din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea a avut o strînsă legătură spirituală cu pietismul din Europa continentală. Evoluţia acestei mişcări a dus la formarea de asociaţii în sînul Bisericii anglicane şi nu la separarea de biserica statală. Societatea pentru Răspîndirea Evangheliei în Ţări Străine (SPG) şi Societatea pentru Promovarea Cunoaşterii Creştine (SPCK), înrudită cu ea, au apărut din mişcarea societăţii religioase din secolul al XVII-lea. Secolul al XVIII-lea a adus mişcarea metodistă şi formarea Societăţii de Misionari a Bisericii (CMS). Renaşterea evanghelică în Anglia, care a început cu metodismul, a încurajat şi

* mollah, mulla sau mullah (din ar. mawla, stăpîn) — în islamul şiit, titlu dat personalităţilor religioase, în special doctorilor în legea coranică (*n. t.*).

formarea Societăţii Baptiste de Misionari (1792) şi a Societăţii de Misionari din Londra (1795). Şi alte ţări şi-au manifestat profundul interes faţă de efortul misionarilor. De fapt, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, aproape fiecare corp creştin, de la Biserica Ortodoxă a Rusiei pînă la Armata Salvării, şi aproape fiecare ţară, de la Biserica Luterană din Finlanda ... pînă la sectele cele mai noi din Statele Unite, participau la activitatea de misionarism de peste mări."[21]

În sistemul de *patronato* din secolul al XVI-lea, misionarii spanioli vizau convertirea tuturor neamurilor necreştine, a societăţilor, religiilor şi culturilor lor, în vreme ce misionarii portughezi vizau convertirea indivizilor folosindu-i apoi pentru evanghelizarea lumii necreştine. Într-un sens, Congregaţia pentru Propaganda Credinţei, înfiinţată în secolul al XVII-lea, a combinat cele două metode, evitînd în acelaşi timp experimente de tipul „adaptare" sau „acomodare". Activitatea misionarilor creştini din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, inspirată iniţial de concepţia pietiştilor din Europa occidentală şi a evangheliştilor din Anglia, nu a avut intenţia de a converti societăţile şi culturile necreştine şi nici măcar de a converti indivizi separaţi. Aceşti misionari moderni erau convinşi că cei care fuseseră realmente „convertiţi" — şi deveniseră membri ai acelei *ecclesiola in ecclesia* — aveau îndatorirea de a-i convinge pe ceilalţi să facă experienţa mîntuirii. Ca şi strămoşii lor spirituali, pietiştii, ei respingeau ideea că europenii (sau oricare alt grup uman) erau creatorii şi purtătorii adevăratei civilizaţii care acorda mîntuirea aici pe pămînt.

Reconcilierea dintre colonialism şi misiunea creştină internaţională este foarte complexă. În cîteva cuvinte, s-a dezvoltat, de amîndouă părţile, un compromis practic, bazat pe necesitate şi utilitate. Autorităţile coloniale au realizat treptat că ele au nevoie de ajutorul misionarilor. Acest lucru a devenit deosebit de evident în 1833, cînd Thomas Macauley, primul membru jurist al Consiliului Guvernatorului General din India, a susţinut politica de anglicizare a indienilor — o

sarcină enormă care necesita ajutorul misionarilor. Dat fiind că civilizaţia europeană devenise un substitut efectiv al religiei, exista, printre funcţionarii coloniali, convingerea tot mai accentuată că religia creştină trebuia să devină unul din elementele constitutive ale civilizaţiei occidentale şi că ea trebuia oferită lumii necreştine.[22]

Cît despre misionari, aceştia aveau în mare parte un vag sentiment că prestigiul autorităţilor coloniale era un factor mai mult în favorarea creştinismului. În plus, misionarii doreau să colaboreze cu autorităţile coloniale în activităţile educaţionale şi filantropice, dacă nu religioase, activităţi care, după părerea lor, ar fi contribuit pozitiv, deşi nu total la morala şi valorile creştine. Ulterior, ei n-au mai promovat aspectele transcendentale şi eshatologice ale mesajului creştin pentru a demonstra că religia creştină dădea fiinţelor umane, atît individual cît şi colectiv, principii călăuzitoare. În loc să prezinte două paradigme contradictorii, una pentru colonialism şi una pentru misiunea internaţională creştină, colaborarea dintre colonialism şi misionari a permis apariţia unei mari sinteze de *religie* (creştinismul lumii acesteia) — *cultură* (cultura occidentală bazată pe ştiinţa, tehnologia etc. occidentale) — *societate* (cu un „rasism" bine consolidat, făcînd diferenţa între grupurile albe conducătoare şi popoarele neoccidentale care trebuiau conduse) — *ordine politică* (care legitimiza structura colonială). Această sinteză de compromis permitea europenilor dominatori să trăiască cu strategia unor obiective contradictorii: comerţul (colonialism) şi, simultan, creştinismul *à la* David Livingstone.

Privind retrospectiv, devine foarte limpede că, în cursul secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, forţele combinate ale civilizaţiei occidentale, ale activităţilor misionarilor creştini şi ale expansiunii coloniale, au provocat schimbări sociale, politice, economice, culturale şi religioase într-o bună parte a lumii.

Deşi colonizarea culturilor neoccidentale a avut un impact distrugător asupra culturilor indigene, colonialismul

a avut în schimb o valoare pozitivă neaşteptată pentru Europa şi America. Contactul cu popoarele neoccidentale a inaugurat o epocă de „desprovincializare" a terenului religios occidental. Printre numeroasele schimbări provocate se află şi caracteristicile singulare ale evoluţiei religioase din America.

CARACTERISTICI COMBINATE ALE TRADIŢIEI AMERICANE

Încă din vremea lui Columb, multă lume şi-a dat seama de importanţa geografică a Lumii Noi, situată între Europa şi Asia. Însă cea mai mare parte a oamenilor care s-au stabilit în America de Nord au considerat concepţia lor europeană ca fiind cea mai solidă, în asemenea măsură încît, aşa cum a demonstrat Daniel Boorstin, revoluţia americană nu a avut vreo doctrină sau vreo conştiinţă de sine culturală proprie.[23] Pe de altă parte, experienţa europeană moştenită trebuia să fie reinterpretată în lumina experienţelor trăite în Lumea Nouă. De exemplu, multe biserici din America de Nord reflectau orientarea pietiştilor europeni către biblism, devoţionalism şi activism. Încă din secolul al XVIII-lea, o „Mare Redeşteptare" a cuprins coloniile. Sweet semnalează existenţa în Sud a trei valuri de redeşteptare: „În prima fază nu exista decît o amplă mişcare presbiteriană ... În a doua fază, o amplă mişcare baptistă ... A treia fază marchează începutul metodismului în America."[24] Cele trei faze de redeşteptare au avut un scop intercolonial şi interconfesional şi au lăsat amprente durabile asupra bisericilor protestante din America. În parte, acestea ne dau măsura entuziasmului protestanţilor din America pentru misiunea internaţională creştină.

Alături de pietism, Iluminismul şi deismul din Europa, noţiunea engleză de „public" au avut şi ele o influenţă asupra oamenilor, în special asupra celor educaţi în Lumea Nouă. De exemplu, dacă misionarii pietişti zugrăveau China

ca fiind o ţară de păgîni ce trebuia salvată, un reprezentant al Iluminismului cum a fost Voltaire o aprecia ca fiind singura ţară unde religia pură a Naturii fusese conservată: „Adoră-l pe Dumnezeu şi fă dreptate — aceasta este singura religie a literaţilor chinezi... O, Toma din Aquino, Scotus, Bonaventura, Francisc, Dominic, Luther, Calvin, cler din Westminster, aveţi oare altceva mai bun?"[25] Comentariile privind tradiţiile exotice nu se bazau pe cercetări serioase asupra culturilor şi religiilor orientale, dar tradiţia Iluminismului şi-a lăsat amprente distincte asupra intelectualilor americani, incluzîndu-i şi pe cei care au făcut Constituţia. Deismul, cu încrederea sa într-o *Religio naturalis*, a fost primit cu căldură de cîţiva intelectuali din Noua Anglie, înclinaţi spre misticismul naturii. Mulţi dintre gînditorii şi artiştii creatori ca, de exemplu, Emerson, Thoreau, Bigelow, Lowell, La Farge şi Henry James idealizau culturile şi religiile orientale tot atît de mult ca şi omologii lor din Europa. Noţiunea engleză de „public" a pătruns şi ea adînc în cultura şi societatea americană, de la învăţămînt pînă la guvern. Sînt de acord cu observaţia lui Glenn Miller că termenul de *public* se referea, în Anglia tradiţională, la elitele care conduceau biserica şi statul.

> Guvernul se sprijină pe public pentru ca acesta să-i sprijine măsurile şi să constate că ordinea este menţinută de ţară. Preotul şi moşierul lucrau împreună pentru binele comun. Scopul învăţămîntului universitar era să creeze modele de loialitate în acest important segment al societăţii.[26]

Convergenţa acestor influenţe europene contradictorii cu experienţa nord-americană a dus la o amplă activitate de misionarism creştin, la grupuri religioase voluntare, denumite de obicei de „tip denominaţionalist"* şi la principiul libertăţii religioase.

---

* din engl. *denominationalism* — adeziune exclusivă la principiile denominaţionale; *denomination* — grupare religioasă, liber constituită într-o comunitate distinctă la limita a ceea ce se poate numi o confesiune religioasă şi o sectă. Vom utiliza în continuare, pentru mai multă uşurinţă, termenul denominaţional cu derivatele lui (*n. t.*).

Rolul americanilor în misiunile internaţionale creştine. Două lucruri, legate de rolul americanilor în misiunile internaţionale creştine, trebuie menţionate. Primul, bisericile americane au devenit o parte din activitatea de misionarism planetar puţină vreme după ce misionarii europeni şi autorităţile coloniale au construit un model de compromis *à la* Livingstone — comerţ (colonialism) şi creştinism. Al doilea, spre deosebire de bisericile europene, care depindeau de societăţi misionare semiautonome, cele mai multe dintre bisericile americane acceptau activitatea de misionarism ca pe o sarcină a întregului corp bisericesc. Astfel, în 1814, prima societate de misionari a fost înfiinţată ca singura organizaţie naţională a baptiştilor. Baptiştii au fost urmaţi şi de alte grupuri bisericeşti, incluzînd YMCA (Asociaţia Tinerilor Creştini), YWCA (Asociaţia Tinerelor Creştine) şi Mişcarea Voluntară a Studenţilor (care aprindea imaginaţia tinerilor creştini din America cu lozinca „evanghelizarea lumii").

După războiul cu Spania, America a intrat într-o nouă eră. Cum americanii începuseră să exercite conducerea în afacerile internaţionale, protestanţii americani au luat iniţiativa în adunările internaţionale ale misionarilor din Edinburgh (1910), din Ierusalim (1928) şi din Madras (1938). În interior, America se confrunta cu o tranziţie, aşa cum o prevăzuse mai înainte Frederick Jackson Turner, „de la frontieră la fabrică".[27] Puse în faţa unor dificultăţi numeroase, bisericile americane au găsit două soluţii diametral opuse, expuse în lucrarea lui Rauschenbush *Christianity and Social Crisis* (1907), şi într-o lucrare conservatoare intitulată *Fundamentals* (1909). Prima era o încercare de a găsi o mîntuire de la Dumnezeu într-o nouă societate industrială, în vreme ce a doua combina o mentalitate agrară şi individualistă cu un biblism neteologic.

La începutul secolului al XX-lea, sub influenţa Liberalismului şi a Evangheliei Sociale, multe biserici nu numai că au criticat societatea, dar au şi încercat să realizeze o Împă-

răţie a lui Dumnezeu pe pământ. În pofida unui atare optimism, bisericile nu s-au arătat prea mult interesate de programele politice. Preocuparea lor era aceea de a ameliora caracterul indivizilor stăruind ca ei să se abţină de la alcool şi de la alte rele, fără însă să schimbe modelele instituţionale. Acest optimism moral simplist s-a transformat în patriotism o dată cu izbucnirea primului război mondial, datorită căruia bisericile s-au transformat în birouri de propagandă pentru naţiunea beligerantă.

Evanghelia Socială şi Liberalismul au înlocuit şi moralismul pietist în domeniul misionarismului. Preocupaţi de activităţile filantropice şi educaţionale ale misiunilor creştine de la începutul secolului al XX-lea, mulţi misionari liberali au devenit reprezentanţi ai Modului American de Viaţă — „un soi de religie americană generalizată".[28] Zelul creştin al misionarilor a fost adesea egalat de entuziasmul pentru misiunea Americii faţă de omenire. Şi, aşa cum subliniază C.A. şi Mary Beard, „America se afla acum total implicată în cursa imperialistă", deoarece „o dată cu beneficiul economic tot mai mare ... apărea o nevoie tot mai puternică de pieţe străine şi de posibilităţi de investiţii."[29] Putem considera ca o ironie faptul că mulţi misionari au devenit, cu ingenuitate, reprezentanţi ai intereselor americane, ca şi ai creştinismului, creînd astfel o versiune americană a modelului de misiune şi colonialism al lui Livingstone.

După primul război mondial, multe biserici americane s-au bucurat de victoria pe care o dăduse Dumnezeu Aliaţilor, continuîndu-şi activitatea de mîntuire în colaborare cu Crucea Roşie şi alte organizaţii. Dar misiunea internaţională creştină începuse să-şi piardă atracţia pentru mulţi membri ai bisericii. În această vreme, America s-a văzut sortită să suporte criza economică, în timp ce în Europa apăreau fascismul şi nazismul. În această situaţie, optimismul şi concepţia „a face bine" propovăduite de Liberalism şi de

Evanghelia Socială au avut de suportat atacurile puternice venind din partea celorlalte două componente: neortodoxia şi fundamentalismul. În 1938, anul în care Conferinţa Mondială a Misionarilor a avut loc la Madras, în India, a devenit evident faptul că întreaga lume era ameninţată de fascism, de nazism şi de militarismul japonez. Toţi îşi dădeau din ce în ce mai mult seama că nu numai misiunea internaţională creştină şi creştinismul, dar o întreagă ordine a lumii trebuiau reexaminate în lumina schimbărilor revoluţionare care aveau loc pe întreg pământul. Totuşi, europenii şi americanii mai sperau încă într-o posibilă salvare a întregii ordini internaţionale dacă se accepta marea sinteză occidentală religie (creştinismul) — cultură (predominant occidentală) — societate (burghezo-liberală) — ordine politică (dominată de Occident).

Grupuri religioase voluntare (de tip denominaţional). În vreme ce, în multe feluri, americanii aveau o comportare ce urmărea cu stricteţe moştenirea europeană şi orientarea ei spre misiunea internaţională creştină, trebuie subliniat că ei au introdus şi schimbări cu importante consecinţe în modelul european al grupărilor lor religioase din America. (Deşi ne-am îndreptat atenţia spre protestanţii din America şi poziţia lor faţă de misiunea internaţională creştină, trebuie să spunem că şi romano-catolicii din America au urmat orientarea europo-centrică.) Ceea ce s-a dezvoltat în Lumea Nouă a fost tipul de asociere religioasă voluntară, numit de obicei *denominaţie*, termen folosit în general în legătură cu creştinismul, deşi o structură similară poate fi găsită şi în grupările religioase evreieşti, islamice sau de alt fel. Ne vom referi numai la grupările creştine care au dat tonul tuturor grupărilor religioase din societatea americană.

Din punct de vedere istoric, comunitatea creştină nu a ajuns niciodată la o uniformitate a structurii doctrinale, practice sau ecleziastice. Diviziunea bisericii din Corint,

aspru criticată de Apostolul Pavel (I Cor. l, 10), a fost probabil un fenomen larg răspîndit în comunitatea creştină din primele timpuri. Cu vremea, această comunitate a început să facă o deosebire între doi termeni care la origine au fost folosiţi în alternanţă, *erezie* şi *schismă*. În timpul Evului Mediu, au existat trei grupuri principale în turma credincioşilor creştini — creştinii ortodocşi care aparţineau bisericii ierarhice, ereticii din grupul de credincioşi care aveau o credinţă neortodoxă şi schismaticii care se separaseră de biserica istorică.[30] A survenit apoi Reforma Protestantă. (Bisericile Reformei s-au considerat corpuri ecleziastice, situate între biserica papală şi grupările radicale.) În definiţia clasică pe care o dă Troeltsch despre corpul ecleziastic — ceea ce numeşte el „tipul biserică" — acest corp este descris ca „o instituţie universală deţinînd adevărul absolut şi puterea miraculoasă sacramentală de mîntuire şi răscumpărare, [care] absoarbe în propria-i existenţă valorile, grupările şi instituţiile seculare..."[31] Deşi atît bisericile Reformei cît şi biserica romană ţineau de „tipul biserică", primele puneau accentul pe comunitatea subiectivă, în vreme ce ultima pe semnificaţia obiectivă a Întrupării.

În „tipul sectă", aşa cum a fost el formulat de Troeltsch, comunitatea religioasă şi-a expus idealul său social luat în primul rînd din Evanghelie şi din Legea lui Cristos, respingînd identificarea bisericii cu orice instituţie obiectivă: „ea este concepută ca o societate a cărei viaţă este constant reînnoită printr-o supunere deliberată şi o activitate personală a fiecărui membru al ei."[32] Termenul *sectă* a avut o conotaţie specială la început, dar în ultimii ani el a fost folosit cu un sens descriptiv, desemnînd un grup ecleziastic contractual spre deosebire de un corp ecleziastic structurat.

Din păcate, dubla clasificare a lui Troeltsch are multe aspecte confuze. (Conceptul său de „misticism" ridică multe dificultăţi.) Howard Becker a încercat să perfecţioneze tipologia lui Troeltsch, folosind o împătrită clasificare: ecclesia, sectă, corp denominaţional şi cult.[33] Pentru a rezuma,

grupările religioase americane tind către „tipul denominaţional", deosebit de „tipul biserică" datorită principiului de asociere voluntară şi de politică congregaţională, iar de „tipul sectă" prin dimensiuni şi prin conducere democratică. Din punct de vedere istoric, atît baptiştii, cît şi congregaţionaliştii şi-au bazat grupările pe ideea calvinistă de alianţă. Conform acestui concept, puritanii din Noua Anglie au încercat să inaugureze o formă de teocraţie. Denominaţionalismul, doctrina americană modernă, este un amestec de congregaţionalism şi de concept raţionalist despre biserică. Potrivit remarcii lui Jong, „denominaţia" este *forma* de biserică americană, şi democraţia a avut un rol decisiv în formarea acestui curent religios american modern.[34] Experienţa americană cuplată cu influenţa pietismului, cu redeşteptarea şi cu raţionalismul, a încercat să transforme atît biserica de „tip biserică", cît şi pe cea de „tip sectă", transplantate din Europa, în „tipul denominaţional". Experienţa americană a produs două fenomene noi —non-denominaţionalismul şi forme americane de grupări de cult.

Non-denominaţionalismul înseamnă victoria spiritului religios asupra teologiei. „Vorbind din punct de vedere intelectual, «religiile» sînt lipsite de importanţă în viaţa americană; dar religia are o importanţă uriaşă. În Statele Unite, pentru a fi conform cu ceilalţi, este important să fii membru al *unei* biserici ... Al cărei biserici, este mult mai puţin important..."[35] Preşedintele Eisenhower spunea: „Sînt omul cel mai profund religios pe care-l cunosc. Aceasta nu înseamnă că ader la vreo sectă. O democraţie nu poate exista fără o bază religioasă. Cred în democraţie."[36] Mulţi americani sînt de acord cu afirmaţia lui John Locke că o biserică este o societate voluntară de oameni care se adună împreună potrivit consensului lor de a adora în public pe Dumnezeu. Şi, cum remarcă Boorstin, religiile din America „sînt preţuite nu atît pentru slujbele religioase, cît pentru adevărul pe care-l afirmă."[37] Această forţă eficientă şi non-denominaţionalismul au produs în întreaga Americă aşa-numitele „biserici comunitare".

Non-denominaționalismul nu a mai accentuat tradițiile diferitelor grupări bisericești. Slăbirea tradiției ecleziastice a fost accentuată de mișcarea de redeșteptare, care a apropiat diferite grupări religioase. Cele care au căzut sub influența acestor mișcări au fost înclinate să susțină că satisfacția emoțională nu avea nevoie de critică sau de ajutor intelectual. Cei care respingeau redeșteptarea au avut tendința să reducă creștinismul (sau religia) la un sistem etic intelectual. Mead remarcă: „Astfel, unitarienii au crezut, în general, că metodiștii nu erau inteligenți, iar metodiștii au crezut, în general, că unitarienii nu erau religioși — iar tragedia creștinismului din America este că nici unii, nici alții nu greșeau prea mult."[38]

Ca o ironie, experiența americană a produs o formă singulară de grup cultic. Un vizitator al Americii de Nord din anul 1828 era impresionat de „o varietate aproape nesfîrșită de facțiuni religioase". Pe lîngă grupările bisericești cunoscute în Europa, „apar nenumărate alte grupări ... fiecare avînd o conducere bisericească separată."[39] Clarke notează că din aproape șaptezeci și patru de milioane de americani aparținînd, în 1947, unor grupări religioase, mai bine de 90% țineau de două duzini de corpuri religioase. „Totuși, există în această țară mai bine de patru sute de grupări religioase diferite. Cele mai multe dintre ele sînt grupări foarte mici, cam jumătate din ele au mai puțin de șapte mii de aderenți fiecare."[40] El împărțea aceste grupări în cinci tipuri majore: 1) grupările „Pesimiștii sau Adventiștii", mișcarea Millerită sau Adventiștii de ziua a șaptea; 2) grupările „Perfecționiste sau Subiective", grupările metodiste ale negrilor sau Mișcarea Sacră Națională; 3) grupările „Harismatice sau Pentacostale", Adunările lui Dumnezeu sau Biserica Sacră Pentacostală; 4) grupările „Comunistice", Perfecționiștii Oneida sau Casa lui David; și 5) grupările „Legaliste sau Obiective", menoniții sau grupările baptiste „Hard-Shell".[41] Deși asemănătoare cu non-denominaționalismul, aceste „grupări cultice" au manifestat puternice ten-

dinţe denominaţionaliste. Recent, tabloul a devenit infinit mai complex din pricina noilor grupări care apar permanent.

Libertatea religioasă în America. Principiul de „libertate religioasă" în America, istoric vorbind o idee măreaţă, s-a constituit ca un rău necesar, motivat de raţiuni mult mai puţin nobile — de fapt foarte egoiste — ale diferitelor grupări religioase. Noţiunea de libertate religioasă a apărut din experienţa unică a americanilor, caracterizată de dezvoltarea unei forme democratice de guvernare, denominalizarea diferitelor grupări religioase şi diverşi alţi factori. Libertatea religioasă nu implică faptul că fiecare grup a renunţat la revendicările lui religioase absolute. Dar necesitatea practică a diferitelor grupări religioase, convieţuind pe acelaşi continent, a dus la ceea ce poate fi caracterizat, într-o privire retrospectivă, drept o revoluţie a gîndirii religioase. Din păcate, pertinenţa ei a fost ignorată de cele mai multe grupări religioase din America.

Istoric vorbind, viaţa religioasă a persoanelor libere de culoare albă din Lumea Nouă a urmat orientări diferite, de la teocraţia din Noua Anglie pînă la episcopalismul din Virginia. Cu timpul însă toate grupările, inclusiv romano-catolicii şi evreii, au trebuit să cadă de acord cu o abordare pragmatică pentru a înfiinţa în Lumea Nouă o ordine socială, cultură, politică şi religioasă viabilă. Au trebuit să depăşească multe controverse şi nepotriviri pînă să ajungă la o direcţie comună. De la bun început, locuitorii celor treisprezece colonii nu au dat dovadă de toleranţă religioasă. Modul lor de a se apropia de americanii de baştină, de religia şi cultura lor a pus în evidenţă forme extreme de ignoranţă şi bigotism. Şi, la început, chiar şi evreii şi romano-catolicii au avut de traversat o perioadă dificilă printre „persoanele libere de culoare albă".

Documentele arată că, la început, evreii din New Amsterdam erau excluşi din carta libertăţilor şi privilegiilor. În jurul anului 1820, existau la o populaţie de zece

milioane de americani, mai puțin de cincisprezece mii de evrei. Ei nu reprezentau nici un fel de amenințare pentru viața de fiecare zi, dar erau expuși la tot felul de discriminări. O dată cu migrarea masivă a evreilor din Europa centrală, Rusia, România și Polonia, la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, situația s-a ameliorat, continuînd totuși să existe o discriminare mai mult sau mai puțin disimulată. În vremea aceasta, toate grupările religioase evreiești, reformate, conservatoare și ortodoxe, au devenit profund îngrijorate din cauza pericolului secularismului. Evreii au început să fie legați de „lumea aceasta" tot mai mult, la fel ca și protestanții și catolicii din America, iar structura lor „ecleziastică" a fost chiar denominațională, deși o atare expresie nu este folosită de obicei în privința grupărilor evreiești. Ca și evreii, romano-catolicii au traversat și ei o perioadă dificilă pînă ce au fost acceptați de societatea colonială americană. În interior, catolicismul din America, care s-a dezvoltat cu imigrația și convertirea, a fost împovărat de lupte etnice, ca, de exemplu, luptele dintre germani și irlandezi. Caracterul ambiguu al catolicismului din America de Nord a provenit din amestecul său special de exclusivitate dogmatică. Aceasta se baza pe o doctrină monoteistă cu o structură ecleziastică de tip biserică și cu o caracteristică predominant denominațională *de facto*, comună tuturor grupărilor religioase din America.

Privind retrospectiv, devine evident faptul că acele colonii americane, urmînd noțiunea engleză de „public", considerau instituțiile religioase și comunitatea ca fiind două aspecte diferite ale vieții asociative a aceluiași popor. Coloniștii foloseau termeni ca religie, protestantism și creștinătate aproape fără deosebire pentru a vorbi de o varietate de modalități ale experienței umane. În America, religia, incluzînd creștinismul, iudaismul și alte tradiții, trebuia să se adapteze la ceea ce numește Mead „separarea «mîntuirii» de responsabilitatea față de structura instituțională a societății."[42] În acest proces, America a descoperit nobilul prin-

cipiu de „libertate religioasă" cu ajutorul unei dialectici unice între sectarianism şi religia „civilă" sau „publică". Din punct de vedere calitativ, libertatea religioasă se deosebea de toleranţa religioasă aşa cum era ea cunoscută în unele ţări europene. În timpul perioadei coloniale, fiecare grupare religioasă a aspirat iniţial la acel fel de libertate care i-ar fi permis să insiste asupra revendicărilor ei absolute. „Dar ceea ce a devenit evident pentru toţi, spre sfîrşitul Revoluţiei, a fost faptul că singura modalitate de a avea această libertate era de a o garanta şi celorlalţi."[43]

Libertatea religioasă înseamnă că fiecare grup religios „are posibilitatea de a acţiona ca şi cînd nu ar exista alte [grupări], dar acţionînd astfel permite celorlalte [grupări], care *există* în prezent ca vecini şi rivali, dreptul de a practica acelaşi fel de izolaţionism."[44] Cu toate acestea, înainte de sfîrşitul secolului al XVIII-lea, grupările religioase din America „au învăţat să locuiască împreună într-o pace relativă — deoarece mai întîi au învăţat să se tolereze unii pe alţii şi, în cele din urmă, să conceapă libertatea pentru toţi ca un drept natural sau inerent."[45] Puţini oameni religioşi au înţeles-o, dar libertatea religioasă implica o combinaţie neobişnuită de semnificaţie „interioară" a fiecărui grup religios, bazat pe revendicările lui exclusiviste, şi conformarea „exterioară" la virtuţile civice ale libertăţii religioase. Din păcate, această schemă duală, care legitima libertatea religioasă, a fost respinsă de conducătorii religioşi ulteriori care afirmau în mod simplist că numai „semnificaţia interioară" a religiei lor era un îndreptar suficient pentru mîntuirea adepţilor lor ca şi pentru viaţa lor civică. Ceea ce nu realizau ei era faptul că prin aceasta distrugeau baza libertăţii religioase, piatră de temelie a Constituţiei americane.

Parlamentul Mondial al Religiilor, întrunit la Chicago ca o parte a Expoziţiei Columbiene (1893), trebuie menţionat aici. Mulţi americani, chiar şi cei din Chicago, au uitat acest eveniment, dar el a constituit una din ocaziile de uriaşă importanţă ale conducătorilor de diverse tradiţii culturale şi

religioase de a se întîlni, pentru prima oară, ca grup, în emisfera occidentală.[46] Marele curaj, ingeniozitatea şi spiritul de prevedere al voluntarilor creştini şi evrei din America, ei reuşind să invite conducători ai diferitelor religii neoccidentale pentru a participa la acest Parlament, merită toată aprecierea. Deşi cîţiva conducători, în special Sultanul Turciei, au reacţionat negativ, conducători de marcă din tradiţia hindusă, budistă, chineză şi japoneză au fost foarte satisfăcuţi să participe şi să facă ample expuneri despre religiile lor.

Ceea ce aveau în minte iniţiatorii acestui Parlament era asemănător cu formula conducătorilor religioşi, creştini şi evrei, din America secolului al XVIII-lea. În pofida diferenţelor dintre vederile lor teologice, atitudinile lor religioase şi stilurile lor ecleziastice, ei au căzut de acord asupra principiului de libertate religioasă care ar trebui să călăuzească diferitele grupări religioase pentru ca ele să trăiască împreună, avînd aceeaşi viaţă socială şi politică. Nici unul din aceste grupuri — arhitecţii principiului de libertate religioasă şi iniţiatorii Parlamentului — nu a avut intenţia să abandoneze revendicările privind adevărul propriului lor grup, „semnificaţia interioară". Totuşi, ambele grupuri au ştiut că singurul mod de a păstra „semnificaţia interioară" religioasă a grupului lor era acela de a garanta acelaşi privilegiu şi altor grupuri. Creştinii care se aflau printre ei ştiau ce spusese Apostolul Pavel: „Căci deşi sînt aşa-zişi dumnezei, fie în cer, fie pe pămînt — precum şi sînt dumnezei mulţi şi domni mulţi, — totuşi, pentru noi, este un singur Dumnezeu, Tatăl ... şi un singur Domn, Isus Cristos ..." (I, Cor., 8, 5–6). Colegii lor evrei au făcut şi ei o distincţie asemănătoare între ceea ce considerau ei a fi adevărul religios şi adevărul altor grupuri care aveau şi ele tot dreptul de a-l considera ca atare.

Parlamentul Mondial al Religiilor a garantat tuturor că nimănui nu i se va cere să-şi abandoneze convingerea considerată de el ca fiind adevărul, nimănui nu i se va cere să participe la vreunul din programele Parlamentului care i-ar

fi putut compromite legătura cu religia lui. Astfel, Parlamentul a fost capabil să recunoască valabilitatea supremă a „semnificaţiei interioare" din fiecare tradiţie religioasă. Parlamentul a mai afirmat limpede că fiecare religie trebuie să respecte dreptul altor grupări de a avea propria lor „semnificaţie interioară". Programul spunea clar: „Orice controversă este interzisă. Nici o persoană sau organizaţie nu va fi atacată. Fiecare corp participant îşi va afirma propria-i credinţă şi propriile-i realizări, dar nu va judeca nici un alt corp religios sau sistem de credinţă sau de veneraţie."[47]

Privind retrospectiv, devine limpede că, pentru mulţi iniţiatori ai Parlamentului, această conştiinţă faţă de distincţia dintre „semnificaţia interioară" şi „semnificaţia exterioară" reprezenta o experienţă nouă. Aceşti iniţiatori — în cea mai mare parte creştini, dar şi cîţiva evrei — erau vlăstarele secolului al XIX-lea în timpul căruia Occidentul a dominat întreaga lume. Era dificil pentru ei să-şi depăşească propria experienţă în confruntarea lor cu religiile neoccidentale. Aşa cum spunea Kraemer mai tîrziu: „Nu era numai punctul de vedere al credinţei, ci şi punctul de vedere al Occidentalului care trăia în subconştient cu convingerea că poate dispune de destinul lumii fiindcă absorbirea Orientului de către Occident i se părea inevitabilă."[48] În loc să articuleze „semnificaţia exterioară" autentică ce ar fi tratat toate celelalte religii de pe picior de egalitate, C.C. Bonney, care a propus primul crearea unui Parlament, l-a numit o conferinţă prietenească — un fel de „banchet regal unde se cerea reprezentanţilor tuturor credinţelor să aducă cele mai savuroase fructe şi florile cele mai rare din religia lor."[49]

REVOLUŢIA CONTEMPORANĂ ŞI TRADIŢIA ÎN LUMEA NEOCCIDENTALĂ

Conform binecunoscutei metafore a lui Arnold Toynbee, drama istoriei din ultimele patru secole şi jumătate a avut doi actori principali — „Occidentul" şi „restul lumii".

Pînă în secolul nostru, Occidentul a fost puterea predominantă: „cea care a fost lovită — şi aspru lovită — de către Occident a fost lumea." Totuşi, există în timpul nostru semne care ne arată că rolurile pot fi inversate. Scriind în 1953, Toynbee îşi continuă ideea: „Alarma şi mînia Occidentului faţă de actele de agresiune ale ruşilor şi chinezilor pe spezele Occidentului sînt pentru noi, occidentalii, o experienţă ciudată, aceea de a suferi din partea lumii ceea ce lumea a suferit în trecut, timp de secole, din partea occidentalilor."[50]

Idealul tradiţional al Asiei a fost integrarea tuturor valorilor şi echilibrul şi armonia dintre diversele elemente din cadrul societăţii. Acest ideal presupunea existenţa unei anumite fluidităţi în sînul unei societăţi ordonate, menţinută de un puternic sentiment de supunere faţă de modul tradiţional de viaţă. În trecut, oamenii au avut un sentiment de siguranţă în identificarea lor cu pămîntul şi cu membrii comunităţilor lor. Într-o astfel de situaţie, obiceiurile şi tradiţia erau implicit legitimate de autoritatea religioasă. Fluiditatea şi flexibilitatea din Asia s-au pierdut o dată cu stratificarea societăţii, stagnarea valorilor culturale şi excesiva instituţionalizare a sistemelor religioase. Mai mult, în cursul ultimelor secole, clasele conducătoare au suprapus cu precădere „valorile politice" peste celelalte valori, de exemplu, dinastia Mogol în India, conducătorii Manchu în China şi regimul feudal al lui Tokugawa în Japonia. De fapt, aceşti conducători au înţeles să sprijine religiile şi culturile tradiţionale, considerînd însă ca de la sine înţeles că totul în societăţile lor trebuia să se plece în faţa autorităţii politice. Mai mult încă, aceştia doreau să-i limiteze pe conducătorii religioşi la ceea ce înţelegeau ei a fi îngustul domeniu al „religiei", ignorînd rolul tradiţional al conducătorilor religioşi în transmiterea valorilor spirituale şi culturale ale trecutului şi în interpretarea experienţelor contemporane ale oamenilor în lumina unei înţelepciuni acumulate. În loc de aceasta, conducătorii politici şi-au asumat „funcţiile religioase sau preoţeşti" tradiţionale de interpretare a naturii şi

a destinului oamenilor. Ca rezultat, modelele tradiţionale ale culturilor asiatice au fost distruse.

Întîlnirea dintre Orient şi Occident din cursul ultimilor patru sute cincizeci de ani trebuie să fie văzută în acest context istoric mai larg. Nu dorim să examinăm implicaţiile morale ale colonialismului occidental, dar dorim să înţelegem spiritul popoarelor orientale cînd au intrat în contact cu civilizaţia occidentală. Evident, popoarele din Asia, cu imaginile lor confuze despre ele însele, cu societăţile şi culturile lor stagnante, nu au putut să oprească atacul civilizaţiei occidentale. Un rezultat al impactului modern dintre Occident şi Orient a fost apariţia unui mic număr de „noi elite asiatice" educate în Occident, ce au pus repede în umbră „vechile elite tradiţionale", pline de resentimente faţă de tot ce era nou sau occidental şi care se luptau pentru conducerea maselor. Bineînţeles, influenţa Occidentului a fost deosebit resimţită în diversele părţi ale Asiei. În Japonia şi în China, conducătorii au încercat să folosească cunoaşterea şi tehnologia occidentale fără însă să-şi piardă modelele şi valorile culturale tradiţionale. În India şi în alte locuri din Asia de Sud şi de Sud-Est, administratorii coloniali occidentali au încercat să „transforme" culturile tradiţionale cu ajutorul sintezei occidentale moderne. În ambele cazuri, „noile elite asiatice" au pretins că interpretează experienţele contemporane ale popoarelor. Ei au făcut acest lucru cu ajutorul sintezei occidentale moderne religie-cultură-societate-ordine politică şi nu cu ajutorul unei înţelepciuni şi al unor valori orientale tradiţionale acumulate. Aceasta a dus adesea la separarea învăţăturii de cultură, implicînd şi faptul că cei care păstrau culturile tradiţionale nu se puteau adapta la noile situaţii.

În pofida dragostei lor nou descoperite pentru civilizaţia occidentală şi pentru mîntuirea secularizată adusă de ea, „noile elite asiatice" erau animate de un înflăcărat „patriotism" şi nu formau o avangardă a colonialismului occidental. Nu se poate nega că unii dintre membrii acestor elite erau

manipulați de administratorii coloniali. Dar, în majoritatea lor, ei erau hotărîți să reformeze culturile asiatice în curs de dezintegrare cu proaspăt importata evanghelie de mîntuire în care intrau libertatea, egalitatea, fraternitatea, știința și democrația. Unele dintre aceste „noi elite asiatice" au îmbrățișat creștinismul, iar mai tîrziu comunismul. Sub influența civilizației occidentale moderne și datorită efortului „noilor elite asiatice", societățile asiatice au început să aibă o nouă înfățișare. „Vechile elite asiatice" își pierdeau influența în Asia modernă unde vechiul sistem de educație, încredințat instituțiilor religioase, fusese înlocuit de un sistem nou de școală publică. Pînă și sacrul domeniu al religiei a fost invadat de cercetători critici importați din Occident. Oamenii și-au pierdut statutul lor și erau tratați ca indivizi cărora li se cerea să lupte pentru pozițiile lor într-o societate competitivă.

Aceste schimbări radicale din Asia au provocat revolte sociale și economice și, în același timp, o suferință mentală a „vechilor elite" și a „maselor", care au început să-și arate simpatie și afecțiune reciprocă. Ele nu nutreau un resentiment pentru intrușii străini, dar erau uluite, neștiind ce să creadă și cum să acționeze în noua situație. Atît „vechile elite", cît și „masele" erau sfîșiate între dorințele noi căpătate în perioada modernă și un sentiment de nostalgie față de vechea ordine pe care continuau s-o idealizeze. Au început să se gîndească la restaurarea gloriei trecute într-un viitor oarecare. În această situație,„modernizarea tradiției" a devenit inseparabilă de „modernitatea în tradiție", combinație care nu a fost bine înțeleasă.

Pe lîngă „noua elită" și „veche elită", sau între ele două, mai exista un număr mic de elite asiatice de un al treilea tip, pe care le vom numi „reformatorii religioși moderni". Aceștia au fost adesea criticați, atacați și ridiculizați atît de elita „nouă", cît și de cea „veche". Însă acești reformatori religioși moderni erau convinși că tradițiile lor religioase și culturale moștenite erau suficient de elastice pentru a ajunge la un acord cu serioasele probleme ridicate de modernitate. Ei fuseseră

influenţaţi de educaţia şi de gîndirea occidentale, dar erau mîndri de limba, cultura şi religia patriei lor. Erau mai degrabă conducători şi oameni orientaţi spre latura practică decît gînditori şi eruditi. Ei aveau şi o înţelegere subtilă a situaţiei religioase, culturale, sociale şi politice din Asia fără însă a fi naţionalişti înguşti. Mai mult, aveau o concepţie planetară. A fost o întîmplare fericită că unii dintre reformatorii religioşi moderni, capabili şi tineri ca Vivekānanda (mort în 1933) din India, Dharmapāla (mort în 1919) din Ceylon (astăzi Sri Lanka) şi Shaku Sōyen (mort în 1919) din Japonia au participat la Parlamentul Mondial al Religiilor. Ei au avut la Chicago o tribună, de unde se adresau lumii întregi. Chiar dacă patria lor era puternic influenţată de civilizaţia occidentală, ei aveau dorinţa puternică de a întoarce cursul istoriei şi credeau în posibilitatea „orientalizării Occidentului".

Perioada dintre cele două războaie mondiale a fost o perioadă agitată în întreaga lume. Cei mai mulţi asiatici, constrînşi să stea la marginea istoriei lumii, erau spectatori interesaţi, dar frustraţi. Ei resimţeau primul război mondial ca pe un faliment moral al civilizaţiei occidentale. După primul război mondial au urmărit cu mare interes apariţia a doi oameni, Wilson şi Lenin, care au oferit lumii tulburate noua lor evanghelie. Cu mult înainte ca încordarea dintre Statele Unite şi URSS să devină evidentă, aceste două concepţii au devenit opţiuni intense pentru spiritele conducătorilor asiatici, un exemplu evident fiind conflictul emoţional care a obsedat viaţa lui Sun Yat-sen din China. Dar nici Wilson, nici Lenin nu ofereau o soluţie pentru situaţia dificilă a asiaticilor care, astfel, se simţeau constrînşi să se gîndească la viitorul lor în termeni de independenţă politică. Iar pentru această cauză a independenţei, şi-au dat mîna elita „nouă" cu elita „veche". Amîndouă grupurile erau hotărîte să corecteze nedreptăţile politice pe care le suportaseră din partea administraţiei coloniale occidentale. Pînă şi occidentalizatul intelectual Nehru afirma plin de candoare: „Sîntem cetăţenii unei ţări importante şi sîntem

mîndri de țara care ne-a dat naștere, de poporul nostru, de cultura și tradiția noastră."[51] S-a creat o puternică convergență a tradiției culturale și a țelurilor revoluționare, fiecare sprijinind și întărind pe cealaltă. În această situație, elita „nouă" și cea „veche" au folosit efectiv „anti-occidentalismul" pentru a ridica masele și a le face să se alăture mișcării pentru independență.

Asiaticii și-au dat seama că dilema care s-a creat se datora faptului că succesul dominației occidentale în lumea întreagă era atît de mare încît occidentalii neglijau să mai fie critici față de așa-numita sinteză occidentală religie-cultură-societate-ordine politică. În consecință, pentru mulți occidentali, secolul al XIX-lea, care poate fi caracterizat ca o perioadă occidentală-și-creștină, s-a prelungit și după anul 1900. Într-adevăr, pentru majoritatea rasei umane, care trăiește în lumea neoccidentală, nu anul 1900, ci anul 1945 a fost cel care a trasat o linie de demarcație între două lumi de experiență, așa cum a remarcat Irving Kristol.[52] Problema reală a timpului nostru nu este apariția mai multor noi națiuni belicoase în Asia și în Africa, în perioda de după 1945, ci mai curînd ce s-a produs acolo și ce a rezultat din independența lor politică — redefinirea concepției popoarelor despre demnitate, valoare și libertatea ființei umane. În schimb, asiaticii și africanii sînt acum sortiți, în aceeași măsură ca și occidentalii, să treacă prin chinurile și suferințele vieții din secolul al XX-lea.

Cei care cunosc Asia sînt de acord că schimbările caleidoscopice care au loc astăzi acolo reflectă furtuna revoluționară care mătură toate țările asiatice, începînd din vest, din Afganistan (unde situația a devenit și mai complexă după ocupația rusească)[53], și pînă în est, în Japonia. Ceea ce tulbură multă lume, în special pe cei care au o imagine tradițională a Asiei, este împletirea unică dintre revoluție și tradiție. MacMahon Ball ne atrage atenția asupra problemei ciudate a caracterului multidimensional al revoluției din Asia contemporană, imediat după al doilea război mondial.

După el, este vorba, în primul rînd, de o revoltă „împotriva colonialismului occidental"; în al doilea rînd, este vorba de o revoltă „împotriva marii inegalităţi dintre averi"; în al treilea, „o hotărîre ca destinele Orientului să fie scopuri în sine şi nu mijloace pentru scopurile occidentale."[54] Caracterele predominante ale Asiei postbelice nu implicau comunismul. Mentalitatea lor era umbrită de conflictul din trecut cu puterea imperială; pentru ei, cea mai mare temere era întărirea colonialismului şi nu înaintarea unei noi şi agresive expansiuni [a comunismului]."[55]

Este o ironie că unii occidentali mai confundă şi acum comunismul cu revoluţia din Asia. De fapt, asiaticii ştiu foarte puţine despre comunism iar marxismul, ca ideologie, nu pare a atrage intelighenţia, cu excepţia fanaticilor, aşa cum s-a întîmplat înainte de război. Fenomenul comunismului asiatic trebuie să elimine ideea larg răspîndită că sărăcia este cauza comunismului. MacMahon Ball face o afirmaţie pertinentă cînd spune că „nu sărăcia, ci felul în care o resimt oamenii este cea care poate crea comuniştii." El continuă spunînd: „Impactul cu Occidentul a distrus vechea loialitate faţă de religie, faţă de familie şi faţă de sat şi a răpit vieţii scopul şi confortul ei spiritual. Oamenii au nevoie de un nou cod, de o nouă certitudine, de o nouă religie şi unii dintre ei le găsesc în comunism ."[56] Mulţi tineri asiatici se simt stimulaţi cînd se gîndesc că cea mai viabilă călăuză pentru schimbarea socială este comunismul, acesta punînd capăt inegalităţii şi corupţiei care domnesc în regimurile semifeudale, ţinute în viaţă, în bună parte, datorită sprijinului financiar al redutabilelor puteri occidentale. Dar, aşa cum subliniază un observator din India, „comunismul nu este acelaşi lucru cu revoluţia socială care zdruncină ... îngîmfata noastră lume de valori tradiţionale. Nu comuniştii au provocat-o. Pretenţia comuniştilor este de a explica revoluţia şi de a o conduce către un ţel încununat de succes."[57]

Dacă este adevărat că vîntul schimbării revoluţionare suflă deasupra întregii Asii, este tot atît de adevărat că

tradiția exercită o formidabilă influență asupra diferitelor aspecte ale vieții. Trebuie să mai subliniem și faptul că revoluția din Asia transformă adesea modernitatea într-o nouă tradiție. Independența politică nu înseamnă numai transferul de suveranitate politică, ci și restructurarea unei identități individuale, naționale și culturale — mîndria și demnitatea oamenilor. Confruntate cu o sarcină de asemenea proporții, diferite națiuni din Asia, incluzînd India, Pakistan, națiunile din sud-estul asiatic, China și Japonia, au încercat diferite modalități de dirijare revoluționară și tradițională cu scopul de a stabili o identitate națională și culturală pentru ele însele. Un număr tot mai mare de oameni din Asia consideră ca de la sine înțeles că ei sînt sortiți să exporte în alte părți ale lumii nu numai bunuri materiale, dar și versiunea lor de eliberare spirituală și libertate politică.

BISERICILE MAI TINERE ȘI ORIENTALIZAREA LUMII

Cînd cercetăm tabloul de azi al planetei, două probleme importante se cer a fi menționate: cazul „bisericilor mai tinere" și „orientalizarea lumii" (o expresie prescurtată pentru a desemna influența crescîndă a lumii neoccidentale în Occident), amîndouă fiind adesea trecute cu vederea, exagerate sau neînțelese. S-au făcut eforturi în diferite direcții pentru a ignora acești termeni, dar părerea mea este că e mai bine să încercăm să înțelegem natura și implicațiile acestor fenomene.

A folosi termenul de „biserici mai tinere" pentru a vorbi de bisericile creștine dintr-o Asie și dintr-o Africă în mod tradițional necreștine sună ușor ambiguu, deoarece unele dintre cele mai vechi biserici creștine au fost înființate în aceste părți ale lumii. Faptul că bisericile din Europa, nefamiliarizate cu aceste biserici vechi, le numesc acum „biserici mai tinere" nu are nici o importanță, dar vom folosi acest termen în lipsă de altul mai bun.

William E. Hocking a afirmat odată că „o religie este întotdeauna un adevăr (întrupat într-un crez), un ritual şi un cod"[58], la care trebuie să adăugăm „şi o comunitate". Potrivit lui Hocking, creştinismul a fost mult mai agresiv decît, să zicem, budismul, în contactele sale cu alte religii. „Declarînd că înlocuieşte toate nevoile religioase ale omenirii, el a cerut sinceritate în supunere ... Demersul creştinismului a fost, aşadar, o solicitare a unei decizii de tipul ori/ori: templele şi idolii «păgînului» trebuiau să cadă."[59] Am menţionat mai devreme că societăţile de misionari creştini din Europa au urmat expansiunea colonială a naţiunilor europene în Asia şi în Africa. Iar în secolul al XIX-lea, bisericile americane s-au alăturat activităţii misionare planetare. În 1915, potrivit lui Robinson: „Din 117 societăţi misionare străine şi 19 locale care activau în India şi Ceylon, 41 sînt engleze, 41 americane, 12 din Europa continentală, 8 din Australia şi 3 sînt internaţionale."[60] La fel, Africa, Orientul Mijlociu, Asia de Sud-Est ca şi insulele din Pacific şi din Orientul Îndepărtat au devenit cîmpuri de activitate ale misiunilor americane şi europene de la începutul secolului al XX-lea.

În ultimele secole, a existat în Asia un sentiment larg răspîndit, potrivit căruia religiile şi culturile din Orient se dezintegrau din interior, iar lumea Orientului era ameninţată de înaintarea Occidentului. Existau trei tipuri de bază ale reacţiei Orientului faţă de pătrunderea Occidentului. Primul era o reacţie pozitivă faţă de Occident venind din partea unor grupuri mici de tineri din zonele urbane care doreau să se emancipeze de tradiţiile lor culturale şi religioase. Al doilea a fost o reacţie negativă a unui grup de conservatori care respingeau orice ar fi venit din Occident. Al treilea era reacţia indiferentă a unei mari majorităţi. Creştinismul, în special protestantismul, a atras la început primul grup care a receptat pozitiv noua credinţă împreună cu ideologia lui Darwin, Huxley, Voltaire, Rousseau, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson şi Tolstoi.

Primele misiuni protestante din Europa dezaprobau compromisurile și indulgența bisericilor instituționalizate din Europa. Așa cum spunea H. Richard Niebuhr, misionarii credeau că: „Oricare ar fi obiceiurile societății în care trăiesc creștinii și oricîte realizări ar avea aceasta, Cristos este perceput ca fiind opus lor, așa încît, față de el, oamenii se simt confruntați cu decizia ori/ori."[61] Unii dintre primii convertiți la creștinism din Asia se făceau ecoul mentalității primilor misionari de tipul „Cristos ori cultura". Acești misionari doreau să separe pe convertiții localnici de mediul lor „păgîn", ajutîndu-i astfel să se dezvolte în modul „creștin" de viață. Ei au reușit să înființeze structuri ciudate, numite de obicei „misiuni fortificate", în care misionarii exercitau o autoritate absolută. În ele, de obicei, așa cum subliniază Neill cu multă plasticitate, misionarii „hotărau ce trebuie făcut și cum trebuie făcut". Rolul celui convertit era să asculte și să se supună."[62] Misionarii se considerau ca fiind singura sursă de cunoaștere creștină, dar, aproape inconștient, se considerau și a fi singurii deținători ai învățăturii occidentale. Misionarii nu se propuneau deliberat pentru a fi agenți ai politicii imperialiste a națiunilor europene. Totuși, ei împărtășeau prejudecățile funcționarilor coloniali în relațiile lor cu populația de culoare și acceptau superioritatea absolută a oamenilor slabi. Cu alte cuvinte, chiar dacă misionarii părăseau Europa cu evanghelia „Cristos sau cultura", în Orient se comportau ca și cînd ar fi crezut într-un „Cristos al culturii europene". Ei transmiteau valorile culturale europene ca și cînd acestea ar fi fost valori creștine și cereau convertiților localnici să-și părăsească obiceiurile din trecutul lor „păgîn", din vremea cînd nu erau încă creștinați. A se hotărî pentru Cristos însemna adesea o „deznaționalizare" și o occidentalizare a localnicilor convertiți în cadrul misiunilor fortificate, unde „loialitatea față de Cristos" era probată prin „loialitatea față de misionari".

Tragedia acestor misiuni fortificate este că ele aveau tendinţe ce se autoperpetuau, lucru care nu a dispărut complet nici chiar după plecare misionarilor occidentali. Liderii naţionalişti, motivaţi de idealul de autodeterminare, criticaseră reziduul de „înstrăinare" a creştinismului din Asia şi Africa, în special după primul război mondial. Politica occidentală persistentă şi controlul economic asupra Orientului Mijlociu, al Africii şi al unei bune părţi din Asia i-au făcut pe liderii naţionalişti să se angajeze într-o serie de campanii împotriva dominaţiei occidentale. Sentimentul naţionalist ce-şi făcea apariţia în lumea neoccidentală combinat cu interesul tot mai mare al bisericilor occidentale în misiunile internaţionale au dus la folosirea frecventă a termenului de „biserici mai tinere" în locul termenului de „biserici misionare", cît şi la discutarea relaţiei dintre bisericile mai tinere şi cele mai bătrîne, discuţie începută la întrunirea de la Ierusalim a Consiliului Misiunilor Internaţionale (IMC), din 1928. S-a spus că „pentru a duce la bun sfîrşit sarcina încă neîncheiată a evanghelizării lumii" este necesară colaborarea celor două grupuri.[63] Pentru aceasta, s-a propus „autoîntreţinerea", nu numai ca un important principiu financiar, dar şi ca o expresie corectă a vieţii bisericii autentice, chiar dacă mentalitatea misiunii fortificate şi structura birocratică a societăţilor de misionari occidentale au făcut ca transferul de administraţie şi de conducere de la misionari la personalul indigen să fie foarte dificil.

Putem considera o ironie faptul că multe „biserici mai tinere" din lumea neoccidentală au fost încurajate să devină copii identice ale bisericilor occidentale, ceea ce reflecta vechea ordine a societăţii lor care făcuse în trecut inevitabile compromisuri cu interesele bisericeşti şi politica colonială. De asemenea, unii creştini din Orient, formaţi de bisericile misionare, s-au simţit mai aproape de bisericile occidentale decît de vecinii lor necreştini din aceleaşi localităţi. Numai la Conferinţa Misionarilor din Madras (1938) s-a subliniat că

fiecare biserică mai tînără trebuie să mărturisească evanghelia cu o „limbă nouă", adică „într-un raport direct, clar și apropiat cu moștenirea culturală și religioasă din țara sa."[64] Adunarea de la Madras a ridicat multe probleme importante privind natura bisericilor mai tinere, dar discuția a fost terminată brusc de al doilea război mondial.

În timpul războiului, bisericile mai tinere, rupte de tutela și sprijinul occidental, au trebuit să se maturizeze repede. Unele dintre ele au trebuit să se angajeze într-o serioasă examinare a identității lor culturale și religioase fundamentale. Aceste „biserici mai tinere" erau sortite să nu fie aproape deloc înțelese de creștinii occidentali, nici de vecinii lor necreștini.

Bisericile mai tinere nu sînt înțelese de bisericile occidentale deoarece acestea din urmă așteaptă ca bisericile mai tinere să fie o prelungire a creștinătății occidentale. Ele aduceau un fals serviciu situației în curs de schimbare din lume, dar, în practică, acționau ca și cînd lumea nu s-ar fi schimbat. Bisericile occidentale mai au încă o atitudine paternalistă față de bisericile mai tinere. Conducătorii bisericii din Asia și din Africa sînt și acum trimiși în Occident pentru a avea o pregătire „mai înaltă". Se neglijează faptul că, așa cum grupările religioase din America au dezvoltat un „tip denominațional" necunoscut, grupările religioase din lumea neoccidentală sînt pregătite să-și dezvolte structurile lor proprii. Și exact așa cum diferite grupări religioase, evreiești și creștine, au învățat arta de a trăi împreună, în America secolului al XVIII-lea, în baza principiului de libertate religioasă, este foarte firesc ca „bisericile mai tinere" din lumea neoccidentală să învețe arta de a coexista cu hinduismul, budismul, islamul, religiile populare și alte tradiții religioase și semireligioase. Deja, creștinii din India au propus principiul de „stare seculară" — ceva ce poate fi comparat cu libertatea religioasă — ca un țel pentru bisericile mai tinere. Ei sînt convinși că este posibil să ai o stare seculară într-o societate profund religioasă — „o stare seculară în care

libertatea religioasă reală şi respectul real pentru conştiinţă să fie acceptate de toţi." Ei declară mai departe: „dacă starea seculară va fi o realitate ... creştinii trebuie să înveţe să iniţieze scheme şi activităţi pentru bunăstare şi schimbare socială care să poată fi adoptate de oamenii de bună credinţă chiar dacă ei nu acceptă credinţa care inspiră astfel de activităţi."[65] Deşi mulţi creştini occidentali cred că scopul „bisericilor mai tinere" este acela de a ajunge la un statut de autoguvernare, de autosusţinere şi de autopropagandă, ei nu reuşesc adesea să înţeleagă că acei creştini din Asia şi din Africa trebuie să dezvolte *simultan* atît „semnificaţia interioară" a creştinismului pentru ei personal, cît şi „semnificaţia exterioară" a acestuia ca o parte integrală a pluralităţii religiilor, pentru a avea un sens în viaţă şi pentru a participa la realitatea lumii neoccidentale.

„Bisericile mai tinere" nu sînt înţelese nici de compatrioţii lor necreştini. Mulţi creştini din Asia şi din Africa, reflectînd moştenirea căpătată de la misionari ignoranţi, sînt indiferenţi faţă de religiile necreştine şi de culturile neoccidentale din propriul lor mediu. De asemenea, aşa cum recunosc creştinii din India, mulţi dintre ei sînt „spectatori neeficienţi" ai scenei contemporane, deoarece nu au fost niciodată pregătiţi să se implice în evenimentele contemporane."[66] Un motiv şi mai important al acestei neînţelegeri este absenţa unui cadru comun de referinţă. În perioada colonialismului occidental, cultura şi educaţia însemnau ceea ce fusese importat din străinătate în lumea neoccidentală. Categoriile, logica, retorica occidentală trebuiau să formeze un cadru comun de referinţă nu numai între occidentali şi neoccidentali, dar şi între creştinii din Orient şi vecinii lor necreştini. Dar sinteza occidentală modernă religie-cultură-societate-ordine politică, care a influenţat întreaga lume în cursul secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, nu a rămas intactă nici înainte de sfîrşitul colonialismului occidental şi de erodarea zelului misionar al bisericilor occidentale. Unii dintre intelectualii neoccidentali care şi-au însuşit marxismul,

umanismul rațional și scientismul, care sînt critice la adresa tradițiilor religioase din Occident, au început să-i ridiculizeze pe creștinii din Africa și din Asia care continuă să trăiască într-o lume occidentalizată demodată fără a fi luminați de modernitate. Acești critici din Orient ai „bisericilor mai tinere" încearcă să fie mai toleranți, așa cum sînt și criticii occidentali din iudaism și creștinism față de corespondentele occidentale ale „bisericilor mai tinere" din religiile orientale, ca, de pildă, grupările de occidentali adepți ai lui Zen, Yoga, ai budismului tibetan, Nichiren Shōshū și ai altor grupări religioase moderne din India, Coreea și Japonia.

„Orientalizarea lumii" este un mod abreviat de a spune că perioada de dominație occidentală monolitică a întregii lumi s-a încheiat și că influența Orientului a început să se facă simțită în lumea occidentală. Nimeni din cei care au participat la Parlamentul Mondial al Religiilor din 1893 nu s-a gîndit vreodată că va veni o vreme cînd Occidentul va fi cel care va primi, atît pe plan material cît și pe plan spiritual. Chiar și gînditorii cei mai subtili din Occident au crezut că istoria modernă a lumii neoccidentale nu era decît o anexă a istoriei expansiunii occidentale. Trebuie să admitem că evoluția modernă din Orient a fost cu multă ușurință greșit interpretată de către cei care vedeau lumea dintr-o perspectivă europocentrică. Cînd tineretul progresist din Orient a adoptat cu entuziasm, în ultimul secol și jumătate, anumite trăsături ale civilizației occidentale cu scopul de a restructura dimensiunile sociale, culturale, economice și politice ale societăților lor (dacă societățile și culturile din Orient pot fi acceptate de către Occident ca egale), mulți occidentali au văzut în acest lucru o „occidentalizare" a Orientului. Intenția de acum a tinerilor din Orient este „modernizarea", lucru calitativ diferit de „occidentalizare", în pofida unor similitudini superficiale.

De asemenea, elementele conservatoare din Orient au confundat „modernizarea" cu „occidentalizarea". (Spre deosebire de occidentali, conservatorii din Orient au fost plini

de resentimente faţă de ceea ce considerau ei „occidentalizarea" Orientului.) Un mare număr de tineri din lumea neoccidentală au studiat în universităţile din Europa şi America. Şi acest fapt a fost prost înţeles de occidentali, ca şi de conservatorii din Orient. De fapt, mulţi occidentali, incluzînd şi pe cei cu mentalitate de misionari, erau convinşi că tradiţiile culturale vechi din lumea neoccidentală erau sortite dispariţiei, în pofida vederilor contrare ale unui mic număr de specialişti. Încă din 1928, un reprezentant al creştinătăţii occidentale a afirmat că religiile şi culturile din Orient „erau oricum pe cale de dispariţie, poate nu foarte curînd, dar oricum sigur, şi ceea ce provoacă aceasta ... sînt ştiinţa modernă, comerţul modern şi organizarea politică modernă."[67]

Experienţa Occidentului făcută de lumea neoccidentală în cursul ultimelor secole s-a soldat cu o habitudine mentală profund înrădăcinată în occidentali, aceea de a considera lumea ca un vast teritoriu ce trebuie exploatat şi de a vedea în neoccidentali nişte oameni care trebuie luminaţi de adevărata civilizaţie. Totodată, există un sentiment larg răspîndit că Occidentul poate trăi fericit fără lumea, popoarele, culturile şi religiile neoccidentale. Cea mai mare parte a învăţămîntului occidental se ocupă în primul rînd de tradiţia occidentală; oamenii îşi termină studiile fără să afle nimic despre istoriile, geografiile, religiile sau culturile neoccidentale.

Evident, pînă şi educatorii cu o conştiinţă planetară, presupunînd că ei apreciază valorile din tradiţiile neoccidentale, sînt convinşi că numai civilizaţia occidentală este cu adevărat importantă şi suficientă pentru occidentali. În 1952, scriind introducerea la lucrarea sa *Great Books*, Robert Maynard Hutchins, fostul rector al Universităţii din Chicago, declara: „Un interes nestăvilit de a înţelege Rusia sau Orientul nu ne va duce nicăieri, în afară de cazul cînd cercetătorul analizează aceste probleme cu iscusinţă, cu ordine în evaluare, cu o cunoaştere a istoriei şi cu o asemenea experienţă socială care să-i dea o bază pentru a judeca

ceea ce descoperă despre Rusia şi despre Orient." Şi el continuă: „... în momentul în care am făcut tot ceea ce am putut pentru a ne înţelege pe noi înşine ca să fim pregătiţi pentru viitoarele întîlniri dintre Orient şi Occident ... Vremea acestor întîlniri va veni cînd ne vom fi înţeles propria noastră tradiţie suficient de bine pentru a o înţelege pe cealaltă."[68] Din păcate, Hutchins nu este singurul care judecă în acest fel. În primul rnd, un număr surprinzător de mare de oameni sînt de acord cu declaraţia lui că „numai cînd ne vom fi înţeles propria noastră tradiţie suficient de bine" vom fi în stare să înţelegem o altă tradiţie, ca şi cînd ar fi omeneşte posibil să ne înţelegem propria noastră tradiţie suficient de bine. În al doilea rînd, există ideea implicită că asemenea calităţi cum sînt „iscusinţă în analiză, ordine în evaluare, cunoaşterea istoriei şi anumite tipuri de experienţă socială" pot fi aflate numai din tradiţia occidentală şi că singurul lucru pe care îl avem de făcut cînd îi întîlnim pe ceilalţi este să fim capabili să ne apropiem de ei şi să încercăm să-i înţelegem în cadrul categoriilor noastre „occidentale". (Este o ironie că multe din aşa-numitele dialoguri interreligioase sînt făcute în acest fel.)

În pofida unei inerţii, indiferenţe şi ignoranţe de înţeles, putem totuşi detecta în timpurile noastre un spirit nou, o atitudine nouă şi o modă culturală nouă. Curînd după cel de-al doilea război mondial, un erudit cercetător, preotul catolic Henri de Lubac, a şocat multă lume cu remarca sa că Europa era pregătită să fie colonizată spiritual de către Orient. El a subliniat că nu există raft în librăriile europene mai solicitat decît cel cu cărţi despre spiritualitatea indiană, la toate nivelurile, lucru tot atît de adevărat şi pentru librăriile catolice.[69] Această remarcă a fost împărtăşită de Hendrik Kraemer, un olandez protestant, specialist în probleme de misionarism. Iată ce spune el:

> Există, evident, în domeniile picturii, romanului, gîndirii şi psihologiei abisale un soi de premoniţie. Acestea manifestă o

deschidere spontană, *o disponibilitate de a se lăsa invadate*, de a fi „spiritual colonizate" de către Orient. Ele sînt „porţi" deschise în faţa invaziei orientale, în faţa unei *pénétration pacifique*, în funcţie de dispoziţiile şi necesităţile spiritului, ale intuiţiei care sînt exprimate cu transparenţă în gîndirea orientală ... Acest fapt remarcabil nu a fost încă apreciat în adevărata şi profunda sa semnificaţie.[70]

Astăzi nici o persoană cu simţul observaţiei nu poate să nu vadă că influenţa orientală a pătruns în Europa şi în America de Nord. Atracţia Occidentului pentru Orient nu se mai opreşte la un mic număr de gînditori romantici sau la cei care manifestă un interes faţă de ceva „îndepărtat în spaţiu şi în timp".[71] Orientul a devenit o parte din experienţa imediată a multor oameni de rînd din Occident prin artă, literatură, arta culinară, filme, karate, judo, Aikido, aranjamente florale, radio tranzistoare, TV, tehnologie pentru calculator şi automobile. Poate şi mai semnificativă este popularitatea în Occident a diferitelor tipuri de spiritualitate orientală şi a diferitelor tradiţii religioase. Faptul că biserica Unificării poate angaja mulţi tineri capabili pentru a lucra în întreprinderile ei lucrative de pescărie din Glouchester, statul Massachusetts, în uzinele ei prelucrătoare din Norfolk, statul Virginia, pe şantierele ei navale din Bayou la Batre, statul Alabama, sau în magazinele de peşte din New York[72], şi în acelaşi timp să reunească filozofi, teologi şi oameni de ştiinţă de mare valoare — inclusiv cîţiva laureaţi ai Premiului Nobel — la conferinţele ei demonstrează faptul că biserica Unificării, ca şi alte grupări religioase orientale, a pătruns adînc în cultura şi societatea occidentale.

Există diferite reacţii din partea occidentalilor la fenomenul „orientalizării lumii". Reacţia cea mai simplă este fie a nega existenţa acestui fenomen, fie a se apăra, în spatele ignoranţei, de tot ce nu e occidental. În al doilea rînd, există un larg evantai de etnocentrisme — de la modul amabil şi pasiv care acceptă legitimitatea neoccidentalilor de a ţine la tradiţiile lor moştenite, aşa cum şi occidentalii sînt îndrep-

tăţiţi să-şi păstreze propria lor tradiţie, pînă la atitudinea agresivă şi militantă care afirmă că numai tradiţia occidental-creştină este adevărată şi că singurul lucru bun pe care-l au de făcut neoccidentalii este să-şi abandoneze tradiţia şi să opteze pentru cea occidentală. Mulţi occidentali, incluzînd mulţi creştini şi evrei fervenţi, care n-au fost niciodată interesaţi de alte religii şi culturi, încearcă acum să se informeze şi să obţină răspunsuri rapide cu privire la arta, literatura, cultura şi religia din lumea neoccidentală care-i atrag pe copiii şi pe nepoţii lor. O dată cu influenţa orientală din ce în ce mai mare, lumea mentală şi spirituală a occidentalilor începe să fie tot atît de dezorientată pe cît a fost şi lumea neoccidentală la începutul occidentalizării lumii în perioada modernă.

SINTEZA PLANETARĂ ŞI UNITATEA OMENIRII

Este imposibil să prezici viitorul pe termen lung pentru lumea noastră în schimbare rapidă. Este chiar hazardat să presupui ce s-ar putea întîmpla pînă în anul 2000 — presupunînd, desigur, că va fi un an 2000. Totuşi, trebuie să încercăm să înţelegem situaţia actuală, în măsura posibilului, cu acurateţe şi onestitate.

Din păcate, nu există un punct privilegiat din care să putem privi curentele şi mişcările contemporane ce se încrucişează şi care pot fi interpretate în diferite moduri. Avem toţi anumite judecăţi gata făcute, presupuneri şi prejudecăţi. Sîntem prinşi în curentele lor învălmăşite. În plus, fiecare individ, ca şi fiecare cultură şi popor, trăieşte nu numai într-o lume geografică şi fizică, dar şi în ceea ce poate fi denumit „o lume a semnificaţiei". Unii sînt foarte conştienţi de procesele mentale şi psihice implicate în ordonarea diferitelor experienţe şi semnificaţii cuprinse în misterul vieţii pentru a ajunge la propria lor identitate. Cei mai mulţi

dintre noi, totuşi, nu înţeleg întotdeauna modul în care ne însuşim propria noastră „lume a semnificaţiei" — puţin cîte puţin, acasă, pe terenul de sport şi la şcoală şi prin asocierea noastră cu o mare varietate de oameni şi de evenimente. Cea mai mare parte dintre noi nu numai că moştenim limbajul, ideile şi valorile noastre dar chiar şi micile habitudini intime ale vieţii de fiecare zi, cum ar fi, de exemplu, pregătirea hranei, îmbrăcămintea sau cum să ne adormim copiii. Astfel, conştient sau inconştient, „lumea noastră de semnificaţie" aproximează concepţia noastre despre lume, implicit tradiţiile noastre culturale şi religioase, care exercită, la rîndul lor, o influenţă decisivă asupra modelării comportamentului, credinţelor şi scopurilor noastre în viaţă.[73]

De-a lungul acestei cărţi am văzut, în repetate rînduri şi în diferite regiuni geografice, înclinaţia firească a religiilor, culturilor şi ordinilor sociale şi politice de a dezvolta sinteze perfecte, chiar dacă teoretic putem vorbi despre fiecare componentă în parte. Religia/religiile şi cultura/culturile se află într-o specială şi strînsă relaţie dialectică. După Paul Tillich, dacă religia doreşte să fie înţeleasă clar, ea trebuie să-şi asume o formă şi să devină cultură, în vreme ce cultura,

> chiar cînd nu este religioasă în intenţii, este religioasă în substanţă, deoarece fiecare act cultural conţine o semnificaţie necondiţionată. Însă cînd religia devine cultură, ea îşi poate pierde profunzimea şi sensul de legătură cu absolutul; ea poate degenera într-o totală devoţiune faţă de realităţi condiţionate cultural. Pe de altă parte, cultura, chiar în actul de a se opune „religiei", poate redescoperi ameninţarea şi suportul absolutului şi poate face să apară o nouă creaţie religioasă.[74]

Studiul nostru a revelat cum diferite religii, multe dintre ele avînd o concepţie explicită sau implicită despre unitatea omenirii, au devenit componente ale marilor sinteze religie-cultură-societate-ordine politică. Acţionînd astfel, ele îşi aduc tributul lor de devoţiune absolută fără a ţine seama de

realităţile culturale-sociale-şi-politice „condiţionate" (şi provinciale) care tind să identifice „sinteza religie-cultură-societate-ordine politică" cu noi realităţi religioase.

O dată ce „sinteza religie-cultură-societate-ordine politică" perfectă devine o realitate, indivizii de pe această orbită au tendinţa să creadă că „circularitatea ei" oferă o bază pentru adevărul ei absolut şi coerent, care merită şi ordonă devoţiunea şi loialitatea indivizilor în cauză. De exemplu, în cele mai multe părţi ale lumii dacă îi întrebi pe oameni despre „religia" lor, despre care presupui că le oferă concepţii normative despre realitate şi care le legitimează existenţa, este mai mult ca probabil că ei îţi vor răspunde că religia lor este ceea ce familiile lor, comunităţile lor, grupurile lor etnice sau naţionale acceptă ca fiind „religie". În aceste cazuri, „religie" nu se referă la o singură arie a experienţei umane, fie ea sentiment, gîndire sau necesitate. Ea implică ceva înrudit cu „sinteza religie-cultură-societate-ordine politică ce cuprinde întreaga viaţă a oamenilor. Desigur, aceste trăsături pot fi selectate şi studiate ca factori „religioşi" (într-un sens restrîns), „culturali", „sociali" sau „politici". Dar toţi aceşti factori au o predilecţie pentru „aderenţă". Lipsa de perfecţiune a întregului organism este atît de mare încît deosebirile teoretice între ei eludează, de cele mai dese ori, indivizii. Pentru cei mai mulţi oameni, aceste sinteze constituie lumea lor de semnificaţie şi le dă un sentiment de certitudine. Oamenii se nasc în „circularitatea" acestei lumi pe jumătate vizibile, pe jumătate invizibile, ei cresc, trăiesc şi mor în ea. Ei află semnificaţia cea mai sacră a vieţii lor din sinteza religie-cultură-societate-ordine politică ce defineşte natura realităţii, sursa ordinii sale şi oferă legitimitatea şi justificarea credinţelor, gîndurilor, convingerilor şi acţiunilor indivizilor şi societăţii.

Una din cele mai evidente caracteristici ale sintezei religie-cultură-societate-ordine politică este atitudinea ei mentală caracteristică de a-şi aminti experienţa din trecut, delimitarea semnificaţiei existenţei prezente şi anticiparea viitorului.

Aceste trei puncte centrale constituie un fel de „prismă mentală" care sortează evenimentele semnificative dintr-o masă de date şi reconstituie realităţile istorice în lumea ideilor şi a imaginaţiei. Această prismă are o structură de autoprotecţie formată din uitare şi din imaginaţie. Noi toţi considerăm această prismă ca fiind dată în măsura în care acceptăm adesea că ne-am născut cu ea. Este bine să notăm strînsa relaţie dialectică dintre prisma noastră mentală şi conceptul nostru de „progres". Noţiunea de „progres", cuvînt derivat din *gressus* (pas), implică actul de a face un pas înainte spre o situaţie mai bună. Tot Paul Tillich este cel care a făcut o distincţie utilă între „conceptul de progres", care este numai o abstracţie teoretică, şi „ideea de progres", care este o interpretare a experienţei noastre istorice în termeni de concept de progres, cu sau fără o bază verificabilă, cel mai adesea bazată pe speculaţie sau afirmaţie. Conceptul nostru obişnuit de „progres" provine din credinţa vechii comunităţi ebraice, care, sub influenţa eshatologiei zoroastriene, afirma că Dumnezeu a ales o naţiune şi un popor şi-şi va îndeplini făgăduiala de a îndrepta istoria spre un scop precis. Creştinismul, născut ca o mişcare mesianică din sînul mulţimii de credincioşi evrei, a moştenit credinţa eshatologică evreiască în „progres", inspirată de zoroastrism.[75]

Pe scurt, civilizaţia occidentală, apărută din fuziunea elenismului cu religia din Orientul Mijlociu şi cu jurisprudenţa romană, 1) a transformat cu succes de-a lungul timpului creştinismul într-o religie a lumii de aici, 2) a încercat să fie din punct de vedere religios neutră, şi, în cele din urmă, 3) a devenit „secularâ" datorită experienţei avute prin Renaştere, Iluminism şi revoluţia ştiinţifică. Şi totuşi — urmînd remarca lui Tillich: „cultura, chiar atunci cînd se opune «religiei» ... poate face să apară o nouă creaţie religioasă"[76] — „sinteza occidentală modernă religie-cultură-societate-ordine politică" susţinută de idei, ca, de exemplu, noţiunea calvină de ascetism în lumea de aici, a devenit *de facto* o pseudoreligie de mîntuire secularizată. „Ideea de

progres" (şi, în anii mai recenţi, ideea de „modernizare") a fost trîmbiţată lumii neoccidentale ca ţel al adevăratei civilizaţii în timpul „dominaţiei occidentale" (secolul al XIX-lea şi prima jumătate a secolului al XX-lea). Impactul cu dominaţia occidentală a fost atît de puternic încît intelectualii occidentalizaţi şi mulţi conducători de naţiuni din lumea neoccidentală „au inhalat ideea de progres" (susţinută de concepţii religioase şi culturale neoccidentale), ca şi modalităţile occidentale de a demarca viaţa şi experienţa umană şi de a remodela societăţile şi ordinile lor politice.

Sînt întotdeauna uluit cînd citesc însemnările intelectualilor din primele decenii ale secolului nostru şi cînd aflu că ei au idealizat sinteza religie-cultură-societate-ordine politică occidentală modernă, ca şi cînd ea ar fi fost o creaţie nemuritoare. Ei erau sinceri în încercarea lor de a restructura Asia după modelul naţiunilor de pe ţărmurile Atlanticului de Nord (Anglia şi Europa occidentală) şi al Statelor Unite şi cu tot ceea ce-l însoţea — capitalism, democraţie, tehnologie etc. Mulţi neoccidentali, conducători din diferite domenii, cu o deosebită viziune a viitorului şi cu concepţii reformatoare, aveau o sinceră admiraţie pentru înfăptuirile occidentalilor. Acest lucru era cu deosebire adevărat în cursul secolului al XIX-lea pentru artă, literatură, muzică, filozofie, învăţămînt, apărare, tehnologie, comerţ etc. Ei sperau că, prin emulaţie, compatrioţii lor vor încerca să-i ajungă din urmă pe „occidentalii progresişti".

S-ar putea ca occidentalii, pentru care primul război mondial n-a fost decît unul din cele două mari războaie care au avut loc în secolul nostru, să fie surprinşi descoperind că pentru mulţi lideri neoccidentali, care idealizaseră mai înainte Occidentul, acest război a însemnat un eveniment definitiv — prăbuşirea comunităţii morale europene (şi americane). Astfel, pentru ei, „sinteza religie-cultură-societate-ordine politică" occidentală nu mai era modelul paradigmatic după care trebuia să se ghideze lumea neoccidentală. Problema lor devenise cum să se elibereze de jugul occidentalilor, cum să

fie selectivi față de caracteristicile occidentale (ei dorind sau avînd nevoie de unele dintre acestea) și cum, în cele din urmă, să concureze Occidentul.

A existat o mare varietate de reacții față de impactul Occidentului în lumea neoccidentală. Chiar și în lumea islamului, Turcia, foarte orientată (în ansamblu) către Occident, și Pakistanul, mai curînd tradițional religios, au manifestat un interesant contrast în reacțiile lor la impactul cu Occidentul.[77] (Nu trebuie, de asemenea, să neglijăm o serie de lucrări literare ale misticilor musulmani și efortul lor sincer de a încuraja unitatea omenirii printre complexele diviziuni ale comunității planetare.) În Asia de Est, Japonia s-a străduit să controleze apropierea de Occident într-un asemenea mod încît să devină efectiv o altă putere colonială în Asia de Est[78], în vreme ce China, care din timpul revoluției lui Sun Yat-sen, din 1912, a avut o atitudine duplicitară între forma americană de democrație politică și democrație economică *à la* URSS, a dezvoltat în cele din urmă propria sa „sinteză religie-cultura-societate-ordine politică" (care este independentă de Moscova) sub conducerea lui Mao Zedong.[79] Sînt convins de necesitatea de a înțelege cum operează chinezii cu concepția lor specială despre istorie, despre bine și rău, despre semnificația vieții și a universului pentru a putea aprecia reacțiile lor față de Occident sau față de URSS. Categoriile și conceptele chineze sînt foarte diferite de cele identificate de străini. Pînă și concepțiile budiștilor din India sînt într-un contrast evident cu cele ale budiștilor din China.[80] De partea cealaltă a Pacificului, America Latină pare a avea probleme interne serioase care complică reacția ei la impactul cu vecinii din America de Nord și cu națiunile din zona Atlanticului de Nord.[81] De asemenea, deși cunoașterea mea despre Africa este extrem de limitată, am impresia că oamenii de pe acest continent se află și ei într-un proces de dezvoltare a unei serii de sinteze proprii religie-cultură-societate-ordine politică, foarte diferite de modelele occidentale.[82]

Faptul fascinant este că aceste sinteze religie-cultură-societate-ordine politică neoccidentale pătrund în lumea occidentală. Pentru mulți occidentali, întîlnirea cu concepțiile despre lume și categoriile neoccidentale este încă o experiență ciudată și nouă. Acest lucru este valabil mai ales pentru americani, care au trăit multă vreme cu mitul „creuzetului", de unde, presupun ei, aceste forme de gîndire străine vor fi, în cele din urmă, convertite la modul de gîndire american și europocentrist. O parte din neînțelegere se bazează pe faptul că toate sintezele religie-cultură-societate-ordine politică neoccidentale care sosesc pe țărmurile occidentale resimt impactul cu Occidentul numai în măsura în care ele au îmbrățișat unele trăsături occidentalizate. De fapt, s-ar putea ca unii occidentali să ia aceste sinteze neoccidentale drept niște prelungiri ale ideologiilor occidentale. Dar spiritele pătrunzătoare din Occident știu cît de diferite sînt aceste sinteze neoccidentale, așa cum se vede din remarcile lui Henri de Lubac și ale lui Hendrik Kraemer privind „colonizarea spirituală făcută de Orient" (*pénétration pacifique*).

Însă pătrunderea artei, religiei, filozofiei și literaturii neoccidentale a încurajat o anume slăbiciune a occidentalilor pentru *exotica*, dezaprobînd tot ceea ce e occidental — de la obiceiurile sociale, organizarea societății și sistemul educațional pînă la artă și religie. În ultima parte a secolului trecut, o parte a intelighenției din Noua Anglie, pentru care tradiția spirituală occidentală își pierduse forța, căuta liniștea, consolarea și evadarea — „în căutarea Nirvanei", pentru a cita expresia favorită a lui John La Farge — în filozofiile, religiile și culturile din Orient.[83] În vremea noastră, o masivă invazie de practici de meditație orientale, ca Zen, Yoga și Meditația transcendentală, tind să creeze o impresie unilaterală că meditația este un fenomen oriental de care este nevoie într-o lume occidentală în care se constată un vid spiritual. Acest punct de vedere uită faptul istoric că meditația este una din practicile religioase universal acceptate, atît în Orient cît și în Occident.

Pentru a complica şi mai mult lucrurile, componentele „religioase" de acum ale diferitelor sinteze religie-cultură-societate-ordine politică se desprind adesea de contextul lor istoric şi se ataşează cu dibăcie altor sinteze. De exemplu, grupurile Musulmanilor Negri, Zen, Budiştii Tibetani sau Hare Krishna din America de Nord sau din Europa au devenit tot atît de banale ca şi presbiterienii în Coreea sau metodiştii în India. Răspîndirea religiilor orientale în Occident, la fel ca şi răspîndirea creştinismului sau islamismului în Asia şi în Africa, a ridicat problema eternă, familiară cercurilor de misionari, şi anume: cît de mult bagaj cultural-social (şi chiar politic) trebuie să însoţească expansiunea religioasă. Şi mai important, sîntem confruntanţi cu problema, dramatic articulată de Oswald Spengler, în ce sens este cu adevărat posibilă expansiunea unei religii de la un context la altul; sau, aşa cum a exprimat-o el: „Ceea ce contează în toate aceste cazuri nu este semnificaţia originală a formelor, ci formele ca atare, în măsura în care deschid sensibilităţii şi înţelegerii native a observatorului modalităţi potenţiale ale propriei lui creativităţi."[84]

Ne aflăm, în America de Nord, în faţa unor probleme dificile cum ar fi încordarea dintre practicile sexuale ale laicilor romano-catolici şi poziţiile oficiale ale bisericii lor, sau autoritatea Vaticanului faţă de autoritatea nelimitată a universităţilor americane, pentru a nu mai vorbi de critica adusă de multe grupări creştine politicii externe americane sau de aprecierea episcopilor romano-catolici faţă de sistemul economic american.[85] Şi evreii americani au partea lor de nemulţumire faţă de politica americană în Orientul Mijlociu şi faţă de statul Israel.[86]

Chiar dacă avem o cunoaştere limitată a istoriei, aflăm totuşi două lucruri. Primul, încă din zorii civilizaţiei, fiinţele umane au fost atrase de două direcţii diametral opuse, din pricina tendinţei lor spre etnocentrism sau particularism, pe de o parte, şi din pricina sentimentului lor visceral şi aspiraţiei conştiente spre universalitate şi unitatea omenirii,

pe de alta. Oameni ai acestui secol, care au făcut deja experienţa ororilor a două războaie sîngeroase, cugetă şi sînt sensibili la starea tragică de decădere a umanităţii, încercînd să facă toate eforturile pentru a pune în practică concepţia lor despre unitatea omenirii. Ei ştiu dintr-o experienţă amară că problema reală cu care se confruntă omenirea nu poate fi rezolvată în cadrul limitat al naţiunilor suverane şi egocentrice sau prin crearea de alte blocuri de putere regională aflate în dispută şi nici chiar în cadrul obişnuit al Organizaţiei Naţiunilor Unite, atît de frămîntată de suspiciuni. Marile puteri, care deţin încă puterea militară sau comercială, trăiesc cu fericita iluzie că vor putea într-un fel oarecare să formeze o comunitate supranaţională necesară unei omeniri unificate sau reunificate numai că, în acest sens, ele îşi pierd rapid credibilitatea şi influenţa[87]

Prinşi într-o asemenea situaţie intolerabilă, unii încearcă să se retragă în mica lor lume de mici satisfacţii, iar alţii încearcă să rezolve problemele complexe ale prezentului cu răspunsurile simple ale trecutului.[88] În fine, alţii se agaţă de concepţia de „progres" — fie în sensul ei iudeo-creştin, fie în sensul ei modern (antireligios), incluzînd şi abordarea ei de către marxism.[89] Mulţi occidentali, descendenţi ai celor care s-au considerat creatorii şi transmiţătorii singurei civilizaţii „adevărate" — adică „occidentale" — cad adesea în greşeala de a afirma că unitatea omenirii şi comunităţile umane depind de acceptarea de către neoccidentali a ideilor, credinţelor şi tehnologiilor occidentale. Mulţi occidentali doresc să-şi găsească un loc în univers, dar sînt convinşi că ei ocupă locul central. Unii dintre ei ştiu că mai devreme sau mai tîrziu modurile de gîndire şi de viaţă occidentale se vor întîlni cu cele neoccidentale, dar deocamdată privesc lucrurile în sens invers. Ei au tendinţa de a se face ecoul slabei justificări susţinute de Robert Maynard Hutchins, anume că mai avem îndeajuns de făcut pentru a ne înţelege pe noi înşine. Logica lui Hutchins este foarte clară: occidentalii trebuie să-şi înţeleagă suficient de bine propria tradiţie,

deoarece tradiţia occidentală trebuie să devină, indiscutabil, normă şi reper pentru înţelegerea şi aprecierea tradiţiilor neoccidentale. O atare logică nu este decît un teren fertil pentru provincialism şi, în cele din urmă, pentru rasism.

Mulţi intelectuali occidentali îşi dau seama că o nouă ordine internaţională e pe cale de a se constitui şi că ei trebuie să înţeleagă dinamica popoarelor şi a evenimentelor din acele părţi ale lumii care nu sînt occidentale. Însă ei nu sînt întotdeauna pregătiţi emoţional pentru întîlnirea cu alteritatea altor popoare sau sînt rău îndrumaţi de o gîndire care doreşte să minimalizeze diferenţele religioase, culturale şi de alt tip ale acelor popoare. Mircea Eliade, scriitor şi istoric al religiilor, observă cu pertinenţă că în întîlnirile occidentalilor cu ceilalţi, primii au tendinţa de a acorda încredere reprezentanţilor celor mai occidentalizaţi ai popoarelor neoccidentale sau să aibă relaţii cu, să zicem, Orientul numai în domenii atît de neesenţiale cum sînt economia şi politica. După el, „lumea occidentală nu s-a întîlnit încă, sau nu încă la modul general, cu reprezentanţii autentici ai tradiţiilor neoccidentale «adevărate».“[90] Eliade, care a avut, de-a lungul întregii sale vieţi, o convingere nestrămutată în unitatea omenirii şi care a fost profund preocupat de „noul umanism“ care o legitima, a subliniat în ultima sa conferinţă publică necesitatea unei mai bune înţelegeri reciproce între *homo faber* (omul de ştiinţă şi tehnologul) şi *homo religiosus* (omul religios), deoarece amîndoi, la diferite niveluri şi din diferite perspective, resimt aceleaşi temeri, speranţe şi convingeri, chiar dacă, din necesitate, conceptele, metodele şi procedeele lor par a lua forme diferite.[91] El era suficient de realist pentru a şti că această înţelegere reciprocă şi apreciere profundă nu se va produce curînd sau uşor, de atitudinea lui, esenţial optimistă, a fost elocvent zugrăvită de acel „Aşteptînd zorile“ care-l caracteriza.[92]

De fapt, mulţi oameni sînt gata să facă experienţa unor religii istorice şi empirice distincte înainte de a descoperi o „religie“ *à la* Eliade, şi părerile diferă mult în ceea ce

priveşte natura religiilor empirice. (În mod ciudat, numeroşi oameni care sînt gata să-şi recunoască ignoranţa în materie de ştiinţă, artă şi alte domenii umaniste sînt adesea convinşi de adevărul opiniilor lor în probleme religioase.) De exemplu, există o părere, larg răspîndită, că structura sintezei religie-cultură-societate-ordine politică a fost fixată o dată pentru totdeauna. Să admitem că majoritatea celor născuţi în Irlanda sau în Filipine sînt probabil romano-catolici şi că majoritatea celor născuţi în Pakistan sau în Egipt sînt crescuţi în religia musulmană. Numai că religia este componenta cea mai mobilă a sintezei religie-cultură-societate-ordine politică. Pe lîngă aceasta, impactul sintezelor neoccidentale începe să fie puternic resimţit în Occident.

Aşa-numitele „dialoguri" interreligioase sau interculturale au devenit tot mai cunoscute. Cineva a subliniat că ideea de „dialog" a devenit acceptabilă din momentul în care bisericile creştine din Occident şi-au pierdut stimulentul misionar. Indiferent dacă această remarcă este prea cinică sau nu, cel puţin un cercetător american are impresia netă că

> o bună parte din dialogul exterior care are loc astăzi se datorează iniţiativei unor indivizi şi organizaţii creştine. Deşi este adevărat că mulţi filozofi şi gînditori religioşi din Asia au studiat în Europa şi în America, sau şi-au petrecut mulţi ani cercetînd filozofia şi teologia occidentală, ei au acţionat astfel în primul rînd pentru a cunoaşte experienţa şi metodele occidentale cu scopul de a reexamina propriile lor tradiţii. O bună parte din deschiderea către noi niveluri de înţelegere religioasă ... „transformarea reciprocă" a venit din partea occidentalilor şi a creştinilor. Fără îndoială, stimulentul pentru un dialog extern este în primul rînd occidental .[93]

Fie că are sau nu dreptate, autorul articolului citat mai sus este de părere că europenii au privit la început America ca pe o etapă a „occidentalizării" lor, adică a revitalizării lor. Americanii s-au alăturat acum mişcării de occidentalizare

din Asia, alimentînd şi participînd la dialogul dintre creştinii occidentali şi tradiţiile religioase din Asia.[94]

Dacă dialogul interreligios sau intercultural a avut la început o inspiraţie occidentală, nu trebuie să ne surprindă faptul că cercetătorii şi gînditorii occidentali, care depind de conceptele, metodele, logica şi retorica occidentale, sînt cei care propun întîlnirile cu omologii lor neoccidentali. Ei sînt gata să aibă monologuri „occidentale" unilaterale cu oaspeţii lor neoccidentali, care ar trebui să prezinte experienţa şi expresia lor religioasă şi culturală în primul rînd ca „date" pentru folosul amfitrionilor lor occidentali. Acest tip de orientare a fost urmat în 1893 de Parlamentul Mondial al Religiilor. Evident, multe din dialogurile interreligioase Orient-Occident sînt încă inspirate de Occident, aşa încît un participant din America la un dialog recent între creştinism şi budism a avut impresia că „o bună parte din interesul reînnoit al budiştilor pentru propria lor tradiţie [în contextul unui asemenea dialog] este probabil rezultatul interesului pentru budism manifestat de occidentali."[95] Totuşi, nu acesta este modul specific de abordare al cercetătorilor creştini din Occident. Pentru mulţi cercetători occidentali ai religiei/religiilor neoccidentale, inclusiv sociologi, chiar şi pentru cei care în Occident „nu sînt preocupaţi de pierderea încrederii în religie, sau care nu sînt preocupaţi de revitalizarea tradiţiei occidentale, este tentant să ia drumul cel mai uşor şi să urmărească religiile şi culturile necreştine — aşa cum au făcut predecesorii lor cu tradiţiile americanilor băştinaşi — ca pe o serie de „date" ce trebuie analizate cu metodele de cercetare occidentale.

Dacă un „dialog" mai autentic trebuie să aibă loc, el trebuie să se bazeze pe simpla acceptare a realităţii, adică a pluralismului religios din lume. Mai mult, trebuie să recunoaştem, într-un mod mai sincer şi mai realist, că fiecare sinteză religie-cultură-societate-ordine politică se bazează pe modul ei distinct de a demarca viaţa şi experienţa umană. Nu putem evita, cu o retorică facilă, ca aceste diferenţe

fundamentale să nu fie cuprinse în efortul nostru de a face să avanseze cît de puţin scopul comun de unitate a omenirii şi de a realiza o adevărată comunitate planetară. În acest sens, nu văd în viitor, aşa cum fac unii romantici, apariţia unei noi suprareligii. Cred că diferitele religii vor continua să evolueze conform propriei lor dinamici, încrucişîndu-se pe suprafaţa globului. Mai mult, sînt convins că modernitatea, în pofida trăsăturilor ei antireligioase, tolerează o infinită varietate de forme religioase, astfel că în viitor sîntem sortiţi să avem mai multe tradiţii religioase şi nu mai puţine.

Cum vom fi noi capabili, între timp, să reconciliem toate aceste diferite sensibilităţi şi temperamente religioase şi culturale? Trebuie să acceptăm faptul că printr-o misterioasă distribuţie am fost născuţi pe diverse orbite religioase, culturale, sociale, politice, naţionale şi rasiale, într-o epocă de pluralism planetar tot mai mare, după o perioadă de dominaţie occidentală asupra întregii lumi. Inevitabil, reacţionăm diferit la situaţia noastră paradoxală şi contradictorie. Nu putem crea, în mod artificial, unitatea, coborînd la cel mai mic numitor comun — modificîndu-ne rapid particularităţile.

Este imposibil ca o singură religie sau o ideologie dominantă să le cuprindă pe toate celelalte sau ca diferite tradiţii să-şi abandoneze particularităţile pentru a da naştere unităţii omenirii. Trebuie să recurgem la opţiunea cea mai puţin spectaculoasă, dar mult mai realistă, aceea de a ţine un echilibru între semnificaţia „interioară" şi cea „exterioară" a religiei. De exemplu, putem reflecta la planul urmărit de regele budist Aśoka din India secolului al III-lea a. Chr., de Apostolul Pavel şi de grupările de evrei şi de creştini din America secolului al XVIII-lea. Pe scurt, regele Aśoka a fost credincios celor Trei Giuvaiere (Buddha, Dharma sau legea de eliberare descoperită de Buddha, şi Saṃgha sau comunitatea budistă), socotindu-le semnificaţia „interioară" a budismului, dar, ca rege domnind peste un imperiu plurireligios, el a realizat o altă triadă (constînd din regalitatea sacră, princi-

piul moral panindian inspirat din budism şi cunoscut sub numele de Dharma, şi statul care trebuia să fie condus prin influenţă budistă) ca semnificaţie „exterioară" a budismului pentru India acelui timp.[96] Apostolul Pavel, convins de semnificaţia „interioară" a creştinismului, adică suprema loialitate faţă de Isus Cristos ca Fiu al lui Dumnezeu şi mîntuitor al omenirii, a formulat, cu toate acestea, modul său de înţelegere a semnificaţiei „exterioare" a creştinismului, adică acesta fiind una din multele religii aflate în concurenţă, fiecare pretinzînd a avea suprema adeziune a mulţimilor din Imperiul roman. Potrivit acestei formulări, aşa cum am mai spus şi înainte, el declara: „Căci deşi sînt aşa-zişi dumnezei, fie în cer, fie pe pămînt — precum şi sînt dumnezei mulţi şi domni mulţi — totuşi, *pentru noi*, este un singur Dumnezeu, Tatăl... şi un singur Domn, Iisus Hristos..." (I Cor., 8, 5–6, sublinierea îmi aparţine).

Nici una din grupările evreieşti şi creştine din America secolului al XVIII-lea nu dorea să-şi abandoneze semnificaţia „interioară" a religiei — afirmaţiile lor religioase absolute, dar toţi recunoşteau că cealaltă grupare concurentă face afirmaţii similare, chiar dacă fiecare grupare aspira la libertatea de a-şi păstra semnificaţia „interioară". Astfel, principiul de „libertate religioasă", recunoscut de diferite grupări evreieşti şi creştine ca fiind semnificaţia „exterioară" a religiei lor, permitea diferitelor tradiţii religioase „să conviețuiască într-o pace relativă — la început învăţînd să se tolereze reciproc iar apoi să gîndească la o libertate [religioasă] pentru toţi ca la un drept inerent sau natural."[97] Sigur, pluralismul contemporan religios şi cultural este infinit mai complex, dar trebuie să facem aceleaşi eforturi pentru a face diferenţa dintre semnificaţia „exterioară" a religiei noastre şi semnificaţia ei „interioară", astfel încît să putem conviețui ca parteneri egali *de facto*.

Una din trăsăturile frapante ale tuturor religiilor este înclinarea lor „imperialistă" şi spiritul „misionar". Acest lucru nu implică în mod necesar faptul că fiecare religie încearcă să

domine alte popoare, deși lucrul s-a întîmplat de-a lungul istoriei, ci faptul că fiecare religie *definește*, în folosul sintezei religie-cultură-societate-ordine politică, natura și nivelul realității, inclusiv realitatea ultimă, care este sursa ordinilor cosmice, sociale și umane. În legătură cu diferitele concepții istorice despre unitatea omenirii, trebuie să spunem că pînă și concepția religioasă cea mai tolerantă este de obicei ancorată în perspectiva specifică a respectivei religii și în modul în care ea definește natura realității, a lumii și a destinului omului.

Nu este intenția mea să-mi închei remarcile cu o retorică pioasă banală și stereotipă. Dilemele și problemele care ne confruntă astăzi sînt mult prea complexe și ambigue. Dificultățile noastre se datorează faptului că există, pare-se, o prăpastie largă și adîncă între speranțele noastre mult prea convenționale și realitățile istorice din ultima partea a secolului al XX-lea. În legătură cu aceasta, citez ceea ce declara Walter Lippman acum douăzeci de ani în articolul său de fond „Scoși afară din Vietnam". El spunea atunci:

> Președintele Johnson este un om care, apucînd-o pe un drum greșit, s-a rătăcit. Pînă ce nu își va îndrepta ... greșeala, el nu va ajunge la destinație apăsînd pe accelerator și gonind. Problema căreia trebuie să-i facem față, noi cei din America, este de a ne găsi direcția pe drumul cel bun.[98]

Lippman se referea la faptul că Statele Unite, în loc să urmărească obișnuita și cunoscuta metodă de „revizuire" a strategiilor, ar trebui să urmeze o opțiune care este mult mai fundamentală și probabil mai riscantă, aceea de a „re-vedea" situația mondială mai realist și dintr-o perspectivă nouă. La fel, noi, ca ființe umane, trăind în acest sfîrșit de secol al XX-lea, putem fi stimulați de a ne „re-vedea" situația în loc de a ne „revizui" modul nostru vechi și uzat de abordare a experienței umane, a lumii și a istoriei — abordare care utilizează o percepție statică și provincială, în bună parte centrată pe Occident, a felului în care ordinea planetară ar trebui să fie.

A fost o vreme — şi nu atît de demult — cînd mulţi neoccidentali credeau că singura lor alternativă era aceea de a înghiţi aserţiunea exagerată a lui Hegel că gîndirea occidentală este „măsura tuturor lucrurilor" şi că numai „gîndirea europeană [poate] oferi contextul şi categoriile pentru explorarea tuturor tradiţiilor" din lume.[99] Nu e de mirare că o bună parte din inteligheţia orientală lua în serios, în acele zile, pretenţiile occidentale de obiectivitate, neutralitate şi universalitate în ceea ce priveşte ştiinţa şi tehnologia ei, capitalismul planetar (comerţul), adevărul etern (religia), unitatea psihică a omenirii (ştiinţele sociale)[100] şi totalitatea (marxismul)[101]. Chiar şi astăzi, mulţi occidentali, în special intelectuali, mai susţin că disciplinele intelectuale ample, atotcuprinzătoare — nu numai cele evidente ca metachimia sau metageometria, dar şi metasociologia, metaantropologia şi alte cercetări ţinînd de artă, cultură, ştiinţele umaniste — sînt posibile numai „într-o lume occidentalizată, în condiţii formate de modul de gîndire occidental "[102]. Această supraîncredere a occidentalilor în civilizaţia lor a stat fără îndoială la baza ciudatului „succes" al colonialismului modern occidental. După Ashis Nandy:

> Colonialismul modern a obţinut mari victorii nu atît datorită bravurii lui militare şi tehnologice, cît datorită abilităţii sale de a crea ierarhii seculare incompatibile cu ordinea tradiţională [în lumea neoccidentală]. Aceste ierarhii au deschis pentru mulţi perspective noi, în special pentru cei exploataţi sau încolţiţi de ordinea tradiţională. Pentru ei, noua ordine — şi în aceasta stătea avantajul ei psihologic — părea a fi primul pas spre o lume mai dreaptă, bazată pe egalitate.[103]

De altfel, civilizaţia occidentală a promis lumii neoccidentale, în cursul secolelor al XIX-lea şi al XX-lea (cel puţin înainte de al doilea război mondial), alte două produse anesteziante — progresul şi modernizarea.

Astăzi trăim într-o lume total diferită. Mulţi oameni au făcut experienţa a două războaie mondiale, a apariţiei Rusiei

Sovietice, a apariţiei şi declinului fascismului, nazismului şi militarismului japonez, a războaielor din Coreea şi din Vietnam etc. *Pax Britannica* a fost înlocuită de aureola a ceea ce oamenii numesc „imperiul american"[104] care a dominat întreaga lume economic, politic şi militar. Dar, după cum spun unii pandiţi*, imperiul american a început să intre în declin, mai ales de la Ofensiva Tet** încoace, chiar dacă unii mai vor să creadă că impactul Occidentului modern a reuşit să creeze o singură reţea planetară, indicînd tehnologia, ştiinţa, comerţul, comunicaţiile şi sistemele de transport ca semne vizibile ale acestei comunităţi planetare pe cale de realizare. Cinstit vorbind, trebuie să admitem că lumea de astăzi este o lume fragmentată. Majoritatea oamenilor din zonele rurale din Europa şi America de Nord, trăind în strînsă legătură cu valorile, credinţele şi moravurile lor moştenite, au vederi foarte diferite de ale celor care trăiesc în zonele urbane, mai ales ale celor care trăiesc în „oraşele-curcubeu", care se înmulţesc întruna. În prezent, tot mai mulţi oameni de pe fiecare continent se simt ca prinşi în capcană de tragedia sărăciei extreme, a războiului drogurilor, a victimelor maladiei SIDA, a problemelor de mediu înconjurător etc. Stabilitatea vechii ordini, familiară oamenilor din generaţia trecută şi idealizată de ei, se prăbuşeşte în faţa schimbărilor revoluţionare caracterizate prin fenomene ca perestroika, glasnost, revoluţia islamică, manifestaţiile studenţilor chinezi şi schimbările politice din Blocul de est. Este o ironie că societăţile din Europa şi America de Nord au o „populaţie cu părul cărunt", iar Lumea a treia are o populaţie mult mai tînără. De exemplu, Jinwung Kim aminteşte:

> Astăzi, aproximativ 62% din alegătorii din Coreea de Sud au între 20 şi 39 de ani. Generaţia mai tînără este tot mai bine

---

* pandit — titlu dat savanţilor, învăţaţilor etc. brahmani din India (*n. t.*).

** Ofensiva Tet — ofensivă declanşată de forţele nord-vietnameze în ianuarie 1968 (*n. t.*).

instruită şi mai mobilă. Studenţii constituie 2,27% din populaţie în comparaţie cu 2% în Statele Unite şi 1,47% în Germania occidentală ... [De asemenea], tinerii coreeni nu au cunoscut nici rolul americanilor în eliminarea dominaţiei coloniale japoneze din ţara lor şi nici „sacrificiul" americanilor în timpul războiului din Coreea. În consecinţă, ei nu cred că ţara lor are vreo legătură specială cu Statele Unite şi critică aspru generaţia mai bătrînă pentru a fi fost servil dependentă de America.[105]

Toţi cei care trăim în ultimul deceniu al secolului al XX-lea sîntem chemaţi să ne „re-vedem" situaţia contemporană, cu atît mai mult dacă sîntem interesaţi de concepţia perenă a unităţii omenirii. Ceea ce se întîmplă în lume sub ochii noştri ar putea să nu intereseze multă lume, din diverse motive. Trebuie să fie deosebit de greu pentru cei care au crezut în remodelarea lumii întregi după imaginea occidentală să se împace cu realitatea noastră care se schimbă atît de rapid. Un număr surprinzător de oameni afirmă încă, din păcate, ceea ce susţinea Husserl acum cîţiva zeci de ani. Ca să-l citäm:

Numai Europa poate oferi altor tradiţii un cadru universal de semnificaţie şi înţelegere. Ei vor trebui să „se europenizeze singuri, pentru că noi ..., de exemplu, nu ne vom indianiza niciodată". „Europenizarea tuturor celorlalte părţi ale omenirii" este destinul pămîntului.[106]

Cu toate acestea, spre marea lor dezamăgire, realitatea lumii de astăzi a „schimbat deja macazul" în această privinţă. „Toate celelalte părţi ale omenirii", ca să folosim expresia lui Husserl, sînt acum mult mai sceptice în ceea ce priveşte pretinsele promisiuni ale civilizaţiei occidentale — dreptate, egalitate, fraternitate, modernizare şi progres — în felul în care le-au fost acestea practic prezentate. Mulţi oameni din Lumea a treia au acelaşi mod de a vedea „progresul" ca şi Octavio Paz:

... în cele din urmă filozofia progresului îşi arată adevărata faţă: un gol total. Acum ştim că regatul progresului nu ţine de lumea

> aceasta: paradisul pe care ea ni l-a promis se află în viitor, un viitor care nu poate fi atins, la care nu se poate ajunge ... [Ideea de progres] ne-a dat lucruri, dar nu mai multă viaţă ... Cum să nu ne îndepărtăm de el şi să nu căutăm un alt mod de evoluţie?[107]

Aceia dintre noi pe care-i interesează bunăstarea spirituală şi concepţia despre unitatea omenirii au sarcina urgentă de a „re-vedea" situaţia mondială, mai ales relaţiile interreligioase, interculturale şi interumane. Mai mult decît orice, trebuie să articulăm atît semnificaţia „interioară" a religiei/religiilor, mai ales relaţiile dintre omenire şi realitatea ultimă, cît şi semnificaţia „exterioară", care leagă afirmaţiile noastre şi ale altora despre adevăr, ca tradiţii diferite ce sînt sortite să convieţuiască pe această planetă. Pretutindeni, religiile sînt obligate să devină o parte din sintezele religie-cultură-societate-ordine politică. Trebuie să recunoaştem cu tristeţe că, istoriceşte vorbind, nici o sinteză nu a dovedit a avea suficientă înţelepciune pentru a conduce o omenire divizată spre unitate. Dar ca persoane religioase sperăm şi avem încredere că diferite tradiţii religioase posedă suficiente resurse pentru a oferi omenirii divizate credinţa, curajul şi speranţa necesare pentru a îndura şi a depăşi lipsa de semnificaţie şi ambiguitatea care ne înconjoară.

APENDICE

Răspuns autorului

F. Stanley Lusby
Universitatea din Tennessee, Knoxville

Aşa cum a arătat şi autorul, această lucrare nu ţine strict de disciplina sa de cercetare, adică de istoria religiilor. Ea este o explorare incisivă şi o amplă clarificare a „concepţiilor religioase despre unitatea omenirii", pe de-a întregul inspirată de marea sa competenţă în istoria religiilor, ca şi de subtilitatea cu care înţelege „fiinţa umană" ca „fiinţă religioasă", indiferent de deosebirile de climă, epocă şi cultură în care s-a manifestat pornirea religioasă a acestei fiinţe umane.

Pluralismul religios este de multă vreme o realitate istorică; cu toate acestea, el nu a fost niciodată mai evident, atît la nivel planetar cît şi societal, ca în ultimele decenii ale secolului al XX-lea. În majoritatea societăţilor din lume există o multitudine de comunităţi şi tradiţii religioase, iar evenimentele istorice au adus la suprafaţă circumstanţele în care tradiţiile religioase-culturale-sociale-politice se combat necontenit.[1] Din tot ceea ce s-a întîmplat în vremea noastră — şi s-au întîmplat multe lucruri impresionante (de exemplu, explorarea spaţiului, dezvoltarea energiei nucleare, progresul în comunicaţii şi transportul electronic, impactul tehnologiei ordinatoarelor) — aceste evoluţii de care vorbeam mai sus vor părea, pînă la urmă, episodice în funcţie de importanţa lor pentru viitorul omenirii şi de importanţa copleşitoare a confruntării dintre tradiţiile religioase-culturale.

Aşa cum a descifrat autorul, un motiv persistent din religiile şi culturile umane este aspiraţia către unitatea omenirii — o unitate despre care se speră că va fi evidentă,

în cele din urmă, în experienţa comunităţii umane. Ca o ironie, tradiţiile religioase ale omenirii au fost un mijloc de susţinere, de formare şi de vitalizare a acestei dorinţe, dar şi tot atîtea bariere în calea experimentării acestei unităţi dincolo de graniţele tradiţiilor religioase specifice. Aceia dintre noi care sîntem sensibili la atîtea evoluţii tragice din zilele noastre sîntem conştienţi că angajarea şi loialitatea religioasă au adesea un rol fundamental în înstrăinarea care se produce între diferitele grupuri şi societăţi şi care ajunge uneori la o violenţă extremă. O dorinţă tenace de unitate a omenirii paralelă cu experienţa continuă a înstrăinării, iată problema pe care ne-o pune autorul, explicitîndu-ne aprecierile noastre actuale prin aşezarea lor într-o perspectivă istorică.

Distincţia dintre semnificaţia „interioară" şi cea „exterioară" a religiei şi religiilor reprezintă punctul central al discuţiei autorului. „Deoarece existăm într-o lume, observă Merleau-Ponty, sîntem condamnaţi la o semnificaţie."[2] Religia modelează şi susţine viaţa unui popor, oferindu-i, prin diverse modalităţi de expresie religioasă[3], un penetrant sens de semnificaţie care face posibilă o afirmare a adevărului, o înţelegere a naturii omului şi a realităţii şi o stabilire a unei relaţii între ele. Toate acestea sînt legitimate prin consecinţele lor de mîntuire şi prin consecinţa lor cosmică. Astfel, semnificaţia „interioară" a unei tradiţii religioase reprezintă centrul ei simbolic, ceea ce este pentru ea esenţial.

Tot atît de important pentru discutarea concepţiilor religioase despre unitatea omenirii sînt semnificaţiile fenomenologice „exterioare" ale tradiţiilor religioase, „care sînt derivate din experienţa umană atît ca umanul-într-o-anume-societate-şi-cultură cît şi ca umanul-în-comunitatea-planetară."[4] Cel mai des neglijată de persoanele şi comunităţile religioase este semnificaţia „exterioară" a unei religii date, fapt care duce la îngustarea viziunii unui popor religios. Astfel se deteriorează vederea clară în ceea ce priveşte problema unităţii omenirii.

Semnificaţiile „exterioare" ale religiilor implică conştiinţa existenţei unei pluralităţi de religii şi faptul că mai există şi alţi oameni care sînt religioşi. Aceste rare momente din istorie cînd conştiinţa unei semnificaţii „interioare" şi a uneia „exterioare" a dus la eforturi constructive şi exemplare pentru înţelegerea unităţii omenirii constituie modele. Aceste modele, cărora autorul le acordă o atenţie specială, cuprind:

1. „Colonialismul cultural" al lui Alexandru cel Mare bazat pe civilizaţia elenistică din cursul ultimei treimi a secolului al IV-lea a.Chr. Autorul observă că viziunea lui Alexandru despre unitatea omenirii „nu a fost uşor înţeleasă de contemporanii săi", dar „după moartea sa, ideea lui de *oecumene* a pătruns adînc în sufletele multora."[5]

2. Domnia lui Aśoka din dinastia Maurya din India, la mijlocul secolului al III-lea a. Chr. Aśoka, a fost un „apărător energic al noii credinţe (budiste)", care şi-a însuşit „etica umanitară a budismului"[6] şi a susţinut practicarea lui pe tot cuprinsul întinsului său regat. Aceasta i-a îmbogăţit concepţia despre unitatea omenirii. Aśoka a găsit un echilibru între semnificaţia „interioară" a budismului (cele „Trei Giùvaiere": Buddha, Dharma sau legea de eliberare descoperită de Buddha, şi Saṃgha sau comunitatea budistă) şi semnificaţia „exterioară" (regalitatea sacră, principiile morale panindiene inspirate din budism bazate pe Dharma şi statul de inspiraţie budistă cu el însuşi ca rege universal).[7]

3. Apostolul Pavel care a afirmat „semnificaţia «interioară» a creştinismului, adică loialitatea supremă faţă de Isus Cristos ca Fiu al lui Dumnezeu şi mîntuitor al omenirii" şi a înţeles acest lucru în relaţie cu „semnificaţia «exterioară» a creştinismului, adică una din multele religii aflate în competiţie" din lumea greco-romană.[8]

4. Configurarea libertăţii religioase în perioada colonială şi în perioada de formare a Statelor Unite cînd ele au devenit o naţiune. Autorul arată că ceea ce a contribuit în bună măsură la apariţia şi instituţionalizarea libertăţii religioase a

fost faptul că gruparea evreiască şi gruparea creştină erau conştiente că, pe lîngă semnificaţia „interioară" a afirmaţiilor monoteiste din fiecare tradiţie teologică, mai exista şi semnificaţia „exterioară, „monolatria", potrivit căreia „fiecare grupare credea într-o divinitate supremă, recunoscînd tacit că cealaltă grupare, creştină sau evreiască, credea în felul ei specific, într-o divinitate supremă."[9]

Existenţa şi răspîndirea pluralismului religios ridică o serie de probleme pentru fiecare comunitate religioasă. H. Richard Niebuhr, în lucrarea sa *The Meaning of Revelation*, sugerează că, dacă ştiinţa şi concepţia mondială ştiinţifică au definit problema de bază a teologilor occidentali în secolul al XIX-lea, corespondenta acestei probleme în secolul al XX-lea este relativismul, strîns legat de o conştiinţă tot mai răspîndită a pluralismului religios.[10] Pluralismul este caracterizat de Joseph L. Blau ca „manifestarea religioasă ale cărei puncte de pornire sînt valabile în egală măsură."[11] Pluralismul religios a iritat multă lume erodînd afirmaţiile definitive şi punînd sub semnul întrebării efortul misionarilor. (Să fie oare aceştia factorii incriminaţi de autor de a fi contribuit la pierderea stimulului misionar al creştinismului, adică un rezultat ne-sănătos şi un eşec în a discuta problemele pluralismului?)

Este bine să sugerăm, în spiritul lui H. Richard Niebuhr, că pluralismul nu trebuie considerat un factor de discriminare. În această perioadă de pluralism, cu relativismul său corelativ, nu este indicat ca cineva să proclame că deţine întreg adevărul, însă el nu trebuie să elimine posibilitatea — responsabilitatea — ca, proclamînd adevărul, oricare ar fi el în totalitatea lui, acest aspect de adevăr şi de realitate desprinse dintr-o tradiţie şi o experienţă comune să fie, în cele din urmă, un aspect al „adevărului".[12]

Amplul spectru de remarci ale autorului ne invită la o reflecţie mai profundă. Este imposibil să evaluezi complet toate aceste remarci, dar poate că următorul comentariu va putea da o idee.

În primul rînd, orice am face în momentul de faţă pentru a da expresie profundei dorinţe de unitate a omenirii trebuie făcut cu acceptarea deplină a marii, mereu crescîndei, varietăţi de religii. Autorul are dreptate cînd dezaprobă speranţa că într-o zi va apărea o „suprareligie" nouă, universală şi planetară.[13] Pluralismul religios, planetar şi societal, este contextul înlăuntrul căruia trebuie să continue pelerinajul nostru. Deşi pare o ironie, modernitatea şi secularismul, oricît de antitetice ar fi ele în raport cu religia, favorizează însă, în momentul de faţă, apariţia unor noi religii. Din perspectiva observaţiei lui W.C. Smith, inclusă în discuţia sa despre islam, nu trebuie să ne surprindă ideea că religia „este deschisă la un capăt către nesfîrşita măreţie a Divinului, iar ... la celălalt capăt către nesfîrşita diversitate a umanului."[14]

În al doilea rînd, libertatea religioasă, care trebuie, evident, şi întreţinută şi consacrată, n-a fost de obicei decît parţial realizată. În general, nu a existat un context pentru o evoluţie nelimitată a unor tradiţii şi popoare religioase. Experienţele religioase ale popoarelor din Statele Unite dovedesc acest lucru. Circumstanţele istorice şi dimensiunile credinţei au contribuit la apariţia libertăţii religioase în Statele Unite, care a fost mai tîrziu instituţionalizată prin constituţie şi evidentă prin cultură. Libertatea religioasă a apărut în creuzetul istoriei noastre; sîntem acum legaţi de ea cu ardoare ca de o valoare mult dorită. Însă, chiar avînd libertatea religioasă, ştim că în societatea noastră viaţa are ambiguităţile ei tragice — culturale, structurale, lingvistice, juridice, sociale, economice şi religioase. Noi, cei care sîntem euroamericani, am privit cultura euroamericană ca fiind cultura predominantă a ţării şi a naţiunii noastre. Tradiţiile, limbajele, „centrul" simbolic, acel *episteme* care ne-au format percepţia şi gîndirea aveau toate rădăcini europene şi englezeşti. Caracteristica predominantă a unei bune părţi a istoriei noastre a fost preponderent creştin protestantă. Un rezultat a fost „ascunderea", „ştergerea", ba chiar invizibilitatea unor grupuri întregi de oameni de pe acest pămînt şi a

religiilor lor.[15] Consecinţe tragice au rezultat din eşecul nostru de a menţine în echilibru semnificaţia „interioară" a culturii noastre euroamericane şi semnificaţia „exterioară" care recunoaşte prezenţa şi multidimensionalitatea experienţelor tuturor popoarelor din Statele Unite. Dialectica latentă a americanilor băştinaşi, dialectica evidentă a americanilor africani şi dialectica în curs de răspîndire a americanilor hispanici şi a americanilor asiatici au devenit atît de clare în ultimele decenii încît începem să ne dăm seama că, în cele din urmă, avem o cultură aborigenă-africană-europeană-hispanică-asiatică. Mai avem încă de rezolvat toate implicaţiile pe care le are această realitate pentru viaţa noastră societală, dar multe din ambiguităţile istoriei noastre au fost rezultatul prăbuşirii unei concepţii religioase despre semnificaţia „interioară" a tradiţiei euroamericane care neglija semnificaţia „exterioară" a acestei tradiţii. Discursurile americanilor despre egalitate, libertate şi unitatea omenirii au avut serioase deficienţe atît la bază, cît şi în structură. Constatăm iarăşi că avem încă multe de îndeplinit înainte ca idealul de libertate religioasă să fie şi mai bine realizat în viaţa naţiunii.

Tentaţia de a ne retrage în certitudine, de a puncta exclusiv pe o semnificaţie „interioară" este de înţeles, date fiind problemele complexe pe care ni le pun în faţă pluralismul religios şi libertatea religioasă. Dar orice concepţie patetică despre unitatea omenirii trebuie să ne facă să rezistăm la o astfel de tentaţie. Rezistenţa la tentaţia de a ne retrage trebuie să fie întărită de dinamica propriei noastre istorii şi de recentul proces de „orientalizare", despre care autorul crede că ar fi fost influenţat de Parlamentul Mondial al Religiilor din Chicago, instituit în anul 1893, şi de perspectiva planetară inevitabilă ca urmare a celui de-al doilea război mondial.

În al treilea rînd, trebuie să spunem că a neglija semnificaţia „exterioară" a religiilor nu numai că duce la diminuarea concepţiei despre unitatea omenirii, dar duce şi

la eşecul dezvoltării complete a semnificaţiei „interioare" a religiilor. Semnificaţia „interioară" a unei tradiţii este fundamentală pentru orice afirmaţie a unui adevăr religios; dar această semnificaţie „interioară" este dusă pînă la expresia şi dezvoltarea ei deplină cînd este înţeleasă în relaţie cu o „alta" sau cu „altele". Atunci poate un popor religios să facă experienţa maturizării sentimentului său de identitate. Astfel, Apostolul Pavel, conştient de existenţa celorlalţi zei ai lumii greco-romane, a putut să facă declaraţia creştină „Acesta este Dumnezeul pe care-l aduc eu vouă", Dumnezeul, spunea el, lui Isus Cristos. Tot aşa şi Aśoka a putut să recomande valorile şi practica budismului unor cetăţeni de diferite tradiţii din diverse regiuni.

În al patrulea rînd, concepţiile religioase despre unitatea omenirii sugerează adesea, ca un corolar, posibilitatea unei comunităţi umane. Trăim într-o vreme cînd evenimentele includ mult prea des explozii de violenţă ca aspecte ale unor revoluţii ritmice. Vor fi oare violenţa şi înstrăinarea predominante şi vor continua ele experienţa umană? Sau se va manifesta concepţia religioasă despre unitatea omenirii, alimentînd posibilitatea unei comunităţi umane? Îmi amintesc impresia dominantă pe care am avut-o citind excelentul tratat *On Revolution* al lui Hannah Arendt; anume că, în treburile umane, opusul violenţei nu este nonviolenţa, ci, mai curînd, comunitatea umană.[16] Propunînd aceasta nu înseamnă a minimaliza valoarea şi importanţa nonviolenţei ca procedeu sau strategie adecvate, care ar putea contribui la formarea comunităţii umane şi la concepţia despre unitatea omenirii.

În sfîrşit, importanţa discursului autorului stă, în parte, în înţelepciunea cu care propune ca persoanele religioase să se străduiască să menţină un echilibru între semnificaţia „interioară" şi cea „exterioară" a religiei. Dacă persoanele şi comunităţile religioase pot ajunge la acea maturitate care să le dea puterea să reziste tentanţiei înguste de a privi semnificaţia „interioară" a unei religii ca fiind singura semnifi-

caţie, dacă pot accepta responsabilitatea de a dovedi şi a exprima semnificaţia cea mai profundă a tradiţiei lor într-un mod care să consune cu caracterul şi integritatea ei distincte şi, astfel, să devină şi mai conştiente de semnificaţia „exterioară" a tradiţiei respective în raport cu alte religii, atunci, probabil, ar putea începe pelerinajul religios al omenirii într-un mod care să alimenteze unitatea omenirii.

Este remarcabil că autorul, cercetător al istoriei religiilor, a fost şi decan al facultăţii Divinity School de la Universitatea din Chicago. Iar aceasta, în pofida faptului că, istoric vorbind, domeniul istoriei religiilor a fost considerat ca fiind în raport tensionat cu activitatea teologilor. Rezultatele obţinute de autor ca decan al unei şcoli de teologie importante şi ca istoric al religiilor sînt excepţionale. Activitatea de cercetare a autorului şi a colegilor săi, istorici ai religiilor, ne-a clarificat sensul semnificaţiei „interioare" a tradiţiilor religioase, făcînd să nu mai putem uita sau neglija semnificaţia „exterioară" a religiei. Teologul şi istoricul religiilor se află într-un fel de relaţie simbiotică; fiecare dintre ei necesită să fie informat de către celălalt şi, la rîndul lui, să-l informeze pe celălalt.

Am participat de curînd la o cercetare privind relaţia dintre studiile religioase şi studiile teologice din instituţiile de învăţămînt superior. Am remarcat o tendinţă de a neglija semnificaţia „exterioară" a religiei/religiilor şi de a face din semnificaţia „interioară" punctul central al studiilor teologice. Acest lucru poate fi remarcat cu precădere în programele de studiu ale seminariilor teologice, ale şcolilor teologice şi în programele de învăţămînt ale clerului. Cînd reflectez la adevărul din scrierile cele mai recente ale autorului, ajung să deplîng tot mai mult „cotitura către interior" care caracterizează prea multe din programele obişnuite ale învăţămîntului teologic şi clerical. Acest fapt subliniază importanţa lucrării autorului consacrate concepţiilor religioase despre unitatea omenirii.

Note

Prefaţă

1. Denis de Rougement, *Man's Western Quest*, Westport, CT, Greenwood, 1973. [Titlul original: *L'Aventure occidentale de l'homme* (1957)].

2. J. Donald Curless, *An Almanac for Moderns*, New York, A. Putnam's Sons, 1935, p. 367.

3. Arnold J. Toynbee, *Civilization on Trial*, New York, Oxford University Press, 1948, p. 90.

4. *Ibid.*, p.V.

Introducere

1. Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, Prefaţa. [Vezi şi M. Eliade, *Nostalgia originilor*, trad. de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 5 (*n. t.*)]

2. G. van der Leeuu, *Religion in Essence and Manifestation*, trad. de J.E. Turner, Londra, G. Allen and Unwin, 1938, pp. 242–243.

3. I Cor. 8, 5–6. Toate citatele din Biblie sînt luate din *Biblia sau Sfînta Scriptură*. Tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfîntului Sinod, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

4. Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*, New York, Barnes & Noble, 1954, vol. 1, p. 265.

5. Luca, 24, 13–35.

6. Paul Tillich, *Theology of Culture*, ed. de R.C. Kimball, New York, Oxford University Press, 1959, p. 204.

7. James W. Heisig, *Fore-Words*, în „Inter-Religio", nr. 14 (Toamna 1988, p. 37).

8. Vezi, de exemplu, articolul lui Akizuki Ryōmin, *Christian-Buddhist Dialogue*, în ibid., pp. 38–54.

Capitolul I
O concepţie despre unitate

1. Gerardus van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*, trad. de David E. Green, New York, Rinehart and Winston, 1962, p. 11.

2. Pentru mai multe date despre concepţia lui Wach, vezi articolul meu, „*Verstehen* and *Erlösung*: Some Remarks on Joachim Wach's Work", în *History of Religions*, vol. 11, nr. 1 (august 1971), pp. 31–53.

3. Vezi mai ales primele două capitole ale lui John E. Pfeiffer, *The Creative Explosions: An Inquiry into the Origins of Art and Religion*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1982, pp. 1–39.

4. Vezi A. Irving Hallowell, „Bear Ceremonies in the Northern Hemisphere", teză de doctorat susţinută la Universitatea din Pennsylvania, 1926, p. 234.

5. Vezi Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, trad. de Willard R. Trask, vol. 1, cap. 1 şi 2, Chicago, University of Chicago Press, 1978, şi „Critical Bibliographies", pp. 376–378. [Vezi şi M.Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. de Cezar Baltag, vol. 1, cap. 1 şi 2, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981 (*n. t.*)].

6. Thorkild Jacobsen, „Mesopotamia–Cosmos as a State" şi „The Function of the State", în H. and H.A. Frankfort ed., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1946, pp. 125–201.

7. *Ibid.*, p. 6.

8. *Ibid.*, p. 213.

9. Jack Finegan, *Light from the Ancient East*, Princeton, Princeton University Press, 1946, p. 41.

10. *Ibid.*, p. 61.

11. *Ibid.*, p. 173.

12. R.C. Zaehner, „Zoroastrianism", în R.C. Zaehner ed., *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, New York, Hawthorne Books, 1959, p. 209.

13. Luigi Pareti, *The Ancient World: 1200 B.C. to A.D. 500*, trad. G.R.F. Chilver şi S. Chilver, vol. 2, *History of Mankind*, New York, Harper and Row, 1965, p. 28.

14. *Ibid.*, p. 23.

15. *Ibid.*, p. 232.

16. *Ibid.*, p. 236.

17. D.R. Cartlidge and D.L. Dungan, *Documents for the Study of the Gospels*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, p. 144.

18. Finegan, *Light*, p. 206.

19. Pareti, *The Ancient World*, p. 339.

20. Vezi Cartlidge and Dungan, *Documents* , pp. 13–22.

21. John A. Wilson, „Egypt", în Frankfort and Frankfort, *The Intellectual Adventure*, p. 35.

22. *Ibid.*, p. 60.

23. *Ibid.*, pp. 64–65.

24. Citat în George Foot Moore, *History of Religions*, vol. 1, New York, Charles Scribner's Sons, 1948, p. 144.

25. Finegan, *Light*, p. 89.

26. Pentru probleme legate de datarea din Ieşire, vezi şi Finegan, *Light*, pp. 105–108.

27. S.G.F. Brandon, *Man and His Destiny in the Great Religions*, Toronto, University of Toronto Press, 1962, pp. 31–32.

28. S.A.B. Mercer, „The Religion of Ancient Egypt", în Vergilius Ferm ed., *Forgotten Religions*, New York, The Philosophical Library, 1950, p. 40.

29. Mircea Eliade, „*Homo Faber* and *Homo Religiosus*" în Joseph M. Kitagawa ed., *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, New York, Macmillan, 1985, p. 6.

30. Moore, *History of Religions*, p. 159.

31. Wilson, „Egypt", p. 106.

32. Vezi Finegan, *Light*, p. 110–113.

33. Citat în Wilson, „Egypt", pp. 114–115.

34. O piatră în onoarea lui, în trei limbi — vechile hieroglife sacre, egipteana populară din secolul al II-lea a. Chr. şi greacă, a fost găsită la Rosetta (Rashid), lîngă gurile Nilului, în 1799, în timpul expediţiei lui Napoleon.

35. Wilson, „Egypt", p. 119.

36. Mercer, „The Religion of Ancient Egypt", p. 28.

37. Vezi Wilson, „Egypt", p. 106.

38. Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Encino, Dickenson, 1971, p. 3.

39. Eliade, *A History of Religious Ideas*, p. 126. [Vezi şi M. Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, p. 132 (*n. t.*)]

40. A.L. Basham, *The Wonder That Was India*, New York, Grove Press, 1954, p. 18.

41. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, p. 9.

42. Basham, *The Wonder*, p. 25.

43. Două dintre studiile lui Dumézil au o deosebită importanţă pentru această problemă, *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, şi *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958.

44. Vezi Louis Renou ed., *Hinduism*, New York, George Braziller, 1961, pp. 15–25.

45. Vezi Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, ed. Joseph Campbell, New York, Pantheon Books, 1951, pp. 467–690.

46. Vezi Clarence H. Hamilton, *Buddhism: A Religion of Infinite Compassion*, New York, The Liberal Arts Press, 1952, pp. XXV–XXVII.

47. Există o serie de excelente lucrări introductive despre Buddha, despre doctrinele budiste şi despre religia budistă, printre care Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, New York, Grove Press, 1959.

48. Basham, *The Wonder*, p. 54.

49. Cf. J. M. Kitagawa, „Buddhism and Social Change: An Historical Perspective", în *Buddhist Studies in Honor of Walpola Rahula*, ed. S. Balasooriya et al., Londra, Gordon Frazer, 1980, pp. 84–102 şi mai ales p. 91.

50. Vezi Amulyachandra Sen, *Aśoka's „Edicts"*, Calcutta, The Indian Publicity Society, 1956.

51. T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Londra, George Allen and Unwin Ltd., 1955.

52. Vezi Th.W. Rhys Davids, trad., *The Questions of King Milanda*, 2 vol., New York, Dover, 1963; apărută întîi în *The Sacred Books of the East*, ed. F. Max Müller, Oxford, Clarendon Press, 1890 şi 1894, vol. 35, 36.

53. Vezi Edward Conze, „Buddhism: The Mahayana", în Zaehner, *The Concise Encyclopedia*, p. 296.

54. Betty Heimann, *Indian and Western Philosophy: A Study in Contrasts*, Londra, George Allen and Unwin, 1937, pp. 13, 17.

55. Vezi H.C. Warren, *Buddhism in Translation*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1896, p. 388.

56. Harold Isaacs, *Scratches on the Mind*, New York, John Day, 1958, p. 39.

57. D.L. Overmyer, *Religions of China*, San Francisco, Harper and Row, 1986, p. 3.

58. Vezi I. Gunnar Andersson, *Children of the Yellow Earth: Studies in Prehistoric China*, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1934; Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1934, pp. 94–126.

59. Dun J. Li, *The Ageless Chinese: A History*, New York, Scribner's, 1965, p. 46.

60. *Ibid.*, p. 88.

61. Vezi Hyman Kublin ed., *China: Selected Readings*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1968, pp. 43–48.

62. Laurence G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction*, Belmont, Dickenson, 1969, pp. 90–91.

63. K.S. Latourette, *The Chinese: Their History and Culture*, 2 vol., New York, Macmillan, 1934, vol. 1, p. 109.

64. Frederick J. Taggert, *Rome and China: A Study of Correlations in Historical Events*, Berkeley, University of California Press, 1939, p. VII.

Capitolul II
Concepţiile ebraice, greco-romane şi creştine

1. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trad. W. R. Trask, New York, Pantheon Books, 1954, p. 110.

2. Vezi articolul lui Martin Buber, *The Suspension of Ethics*, în *Moral Principles of Action*, ed. Ruth Nanda Anshen, New York, Harper, 1952, pp. 223–227.

3. Vezi J.M. Kitagawa ed., *Understanding Modern China*, Chicago, Quadrangle Books, 1969, pp. 215–216.

4. Biblia evreiască înregistrează cele două modalităţi de a ajunge în Pămîntul făgăduinţei. Pe de o parte, este înfăţişat Moise, care reprezenta fără îndoială pe israeliţi, pe muntele Pisgah, rugîndu-l pe Atotputernicul să-i acorde privilegiul să păşească într-adevăr în ţara făgăduinţei, pe pămîntul bun de dincolo de Iordan. Totuşi, i se spusese că o va putea vedea numai în închipuire, prin credinţă; el nu poate trece Iordanul (Deut. 3, 27). Pe de altă parte, scriitorii biblici fac o descriere a cuceririlor militare ale israeliţilor în Canaan şi a stabilirii lor în această ţară, deşi mai mulţi istorici sînt de părere că aceşti invadatori au reprezentat numai un mic segment al grupului evreiesc. Cartea Judecătorilor şi alte pasaje din Biblie ne descriu şi ele înfiinţarea de sanctuare şi ridicarea clasei preoţilor Leviţi, impactul puternic dintre religia canaanenilor, în special cultul lui Baal, şi israeliţi, care, aşa cum am văzut, aparţineau numai zeului lor naţional, YHWH.

5. I s-a datorat lui Solomon, fiul lui David, introducerea cultelor păgîne în comunitatea ebraică; şi totuşi, el a fost împuternicit cu ridicarea templului lui Dumnezeu.

6. În Vechiul Testament este lăudată femeia moabită şi fidelitatea ei faţă de mama moartă a soţului ei evreu, ea fiind dată de exemplu pentru perfecţiunea femeilor evreice care fac să strălucească dinastia regelui David.

7. Judah Goldin, „Early and Classical Judaism", în *A Reader's Guide to the Great Religions*, ed. C.J. Adams, New York, Macmillan-Free Press, 1965, p. 300.

8. Se spune că mulţi evrei părăsiseră Legea Orală (*halakha*) din pricina credinţei lor în inspiraţia divină din Septuaginta.

9. E.J. Bickerman, *The Maccabees*, New York, Schocken Books, 1947.

10. Goldin, în Adams, *A Reader's Guide*, p. 302.

11. Goldin, în Adams, *A Reader's Guide*, p. 310.

12. Deoarece comunitatea evreiască se bucura în Persia din vremea conducerii sasanide (224–651) de un statut *de facto* cvasi-oficial, unii scriitori evrei credeau că era de preferat să trăieşti în comunitatea evreiască din Persia decît în comunitatea din Palestina.

13. *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, ed. 1985, vezi cap. „Iudaism", vol. 20, p. 413B.

14. Vezi F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York, New York University Press, 1967, vezi cap. *„logos"*, pp. 110–112.

15. Vezi Philo Judaeus, *Allegorical Interpretation of Genesis*, Loeb Classical Library, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1949.

16. Folosesc aici cunoscuta distincţie a lui Kant.

17. Vezi Peters, *Greek Terms*, vezi cap. *„nous"*, pp. 132–139.

18. *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, ed. 1985, vezi cap. „The Greco-Roman Civilization", vol. 20, p. 289A.

19. Charles A. Robinson, Jr., „The Inhabited World", în Ferm, *Forgotten Religions*, New York, The Philosophical Library, 1950, p. 199.

20. *Ibid.*, p. 201.

21. Cf. Harold C. Baldry, *Ancient Utopias*, Southhampton, Anglia, University of Southhampton, 1956.

22. Pareti, *The Ancient World*, p. 470.

23. Robinson, în Ferm, *Forgotten Religions*, p. 200.

24. Acest consulat format din doi consuli se transforma adesea în dictatură — de obicei pe o perioadă de şase luni — în cazurile de pericol naţional.

25. „Greco-Roman Civilization", p. 235A.

26. Irach J.S. Taraporewala, „Mithraism", în Ferm, *Forgotten Religions*, p. 213.

27. Citat în Pareti, *The Ancient World*, p. 549.

28. Este interesant că atît Traian, cît şi Hadrian veneau din Spania, că Antoninus Pius era căsătorit cu o spaniolă şi că Marc Aureliu avea o ascendenţă spaniolă.

29. „Greco-Roman Civilization", p. 349B.

30. Pareti, *The Ancient World*, p. 702.

31. Cred că Sir Hamilton Gibb e cel care a spus că pentru nemusulmani islamul este religia musulmanilor, în vreme ce pentru musulmani islamul este religia adevărului.

32. Pot să adaug că departamentele de religie sau departamentele de studii religioase din multe colegii şi universităţi au făcut foarte mult pentru cercetarea în acest domeniu, făcînd diferenţierea între semnificaţia interioară şi cea exterioară din diferitele religii. Dar chiar şi aşa, vechile modalităţi de a gîndi dispar cu greu, iar fanatismul religios este o realitate ce nu poate fi înlăturată uşor, mai ales de cînd este atît de des justificată şi cu atîta convingere în numele religiei.

33. Bertram Woolf, trad., *From Tradition to Gospel (Die Formsgeschichte des Evangelium* de Martin Dibelius), Londra, I. Nicholson and Watson, 1934, p. 14.

34. Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1944, p. 134.

35. Edward J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, New York, Barnes and Noble, 1933, 1951.

36. D.D. Williams, *What Present-Day Theologians Are Thinking*, New York, Harper, 1952, p. 12; sublinierea îmi aparţine.

37. Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, p. 264.

38. J. Muilenburg, „Ethics of the Prophet", în Anshen, *Moral Principles of Action*, p. 536.

39. Frederick C. Grant, *Ancient Roman Religion*, New York, Liberal Arts Press, 1957, p. 174; citat în Cartlidge and Dungan, *Documents for the Study of the Gospels*, pp. 13–14.

40. Cartlidge and Dungan, *Documents* , pp. 17, 18, 21.

41. Peters, *Greek Terms*, p. 112.

42. Ernst Benz, „Theological Meaning of History of Religion", în *Journal of Religion* 51, nr. 1 (ianuarie 1961), p. 5.

43. Cartlidge and Dungan, *Documents* , p. 21.

44. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley, University of California Press, 1967, p. 214.

Capitolul III
Concepţii din Răsărit, din Apus şi din islam

1. Vezi William S. Haas, *The Destiny of the Mind: East and West*, Londra, Faber and Faber, 1956.

2. Clifford Geertz, „Ritual and Social Change: A Javanese Example", în *The Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, ed. William A. Lessa şi E.Z. Vogt, Evanston, IL, Row, Peterson, 1958, p. 501.

3. Vezi Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

4. G. Gnoli, „Zoroastrianism", în M. Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987–88, vol. 15, p. 589.

5. Pareti, *The Ancient World*, p. 682.

6. Khosrow al II-lea a fost condamnat la moarte în 628, iar în 630 crucea a revenit la Biserica Sfîntului Mormînt din Ierusalim.

7. După moartea lui Hadige, Mahomed a mai avut cîteva soţii.

8. Calendarul musulman se bazează pe luni lunare, iar un an de douăsprezece luni are 354 de zile. Pentru a traduce calendarul din era creştină în calendarul musulman şi invers este nevoie de o formulă matematică complicată.

9. Vezi Sir William Muir, *The Life of Mohammed*, Edinburgh, John Grant, 1923, p. 118.

10. M. Mahdi, „Modernity and Islam", în J.M. Kitagawa ed., *Modern Trends in World Religions*, LaSalle, IL, The Open Court, 1959, pp. 11–12.

11. G.E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1946, p. 3.

12. *Ibid.*, p. 43.

13. *Ibid.*, p. 44.

14. Sir Hamilton A.R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, Londra, Oxford University Press, ediţie revizuită, 1953, p. 6.

15. G.E. von Grunebaum ed., *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 1955, p. 21.

16. Reuben W. Smith, *Islamic Civilization in the Middle East: Course Syllabus*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 27.

17. Mahomed nu a lăsat urmaşi de parte bărbătească, deşi unii dintre primii califi erau legaţi de el prin căsătorie.

18. Mahdi, „Modernity and Islam", pp. 12–13.

19. Grunebaum, *Medieval Islam*, pp. 11–12.

20. Philip K. Hitti, *The Arabs: A Short History*, Princeton, Princeton University Press, 1949, p. 39.

21. Hendrik Kraemer, *World Cultures and World Religions*, Philadelphia, Westminster Press, 1960, p. 38.

22. Unii cercetători cred că asupra evoluţiei sufismului a existat şi o posibilă influenţă a zoroastrismului, iudaismului, creştinismului monofizit, hinduismului şi budismului.

23. Kraemer, *World Cultures*, p. 46.

24. În cursul secolului al IX-lea, forţele islamului au atacat Roma şi au cucerit Sicilia care aparţinea Imperiului bizantin. Carolingienii s-au luptat cu forţele islamice în Italia, iar împăratul grec Vasile i-a alungat în

cele din urmă pe musulmani din Italia. Astfel, contactele directe dintre comunitatea islamică — care primise mulţi eruditi evrei — şi Occidentul latin, în timpul Evului Mediu, s-a limitat la Peninsula iberică şi la Sicilia. În comparaţie cu apropierile dintre Occidentul latin şi Spania şi Sicilia, contactele Cruciaţilor cu elemente din comunitatea islamică din Palestina şi Siria au fost din punct de vedere cultural mai puţin importante.

25. Grunebaum, *Medieval Islam*, p. 42.

26. *Ibid.*, pp. 234–235.

27. Kraemer, *World Cultures*, pp. 46–47.

28. Aceasta este în contradicţie cu accentul pe care-l pune Augustin asupra importanţei voinţei care trebuie să fie luminată de Dumnezeu pentru a ajunge la certitudine în credinţă şi cunoaştere.

29. Cf. Helene Wieruszowski, *The Medieval University*, Princeton, van Norstrand, 1966.

30. Spre sfîrşitul secolului al XII-lea, creativitatea culturală a comunităţii islamice s-a sfîrşit brusc.

31. Turcii selgiucizi l-au prins pe împăratul bizantin Romanus al IV-lea Diogenes (mort în 1072). Maltratările la care i-au supus pe creştinii în pelerinaj la Ierusalim au oferit creştinătăţii latine un pretext facil pentru a începe Cruciadele.

32. Hichem Djait, *Europe and Islam*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 109.

33. Frederick I se considera succesorul uns prin ordin divin al cezarilor, al lui Iustinian, Carol cel Mare, Otto cel Mare. El n-a avut nevoie de un papă pentru a adăuga o aură sacră monarhiei sale.

34. Urban al II-lea a înfiinţat *curia* şi a întărit centralizarea bisericii latine.

35. Este semnificativ că Sfîntul imperiu roman al lui Frederick a fost ameninţat în 1241 de invazia trupelor mongole care au luat mai tîrziu capitala comunităţii islamice, Bagdad.

36. „Byzantine Empire", în *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, ed. 1985, vol. 15, p. 404.

37. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, vol. 2, p. 3.

38. Armatele lui Saladin au cucerit Ierusalimul, provocînd astfel cea de a Treia Cruciadă.

39. Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, p. 82.

40. Heimann, *Indian and Western Philosophy*, pp. 29–30.

41. *Ṛg Vedele* aveau patru *varṇas-Brahmins*, sau preoţi; *Kṣatriya*, sau războinici; *Vaiśya*, sau negustori; şi *Śūdra*, sau paria ca prime diviziuni ale societăţii.

42. Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, p. 85.
43. Vezi Zimmer, *Philosophies of India.*
44. *Ibid.*, p. 155.
45. *Ibid.*, p. 44.
46. *Sāṁkya, Yoga, Vedānta, Nyāya, Vaiśeṣika* şi *Pūrva Mīmāṁsā* sînt cunoscute ca cele şase puncte de vedere filozofice „ortodoxe" (vezi S. Radhakrishnam şi C.A. Moore ed., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1957, pp. 349–571.
47. *Ibid.*, pp. 181ff.
48. Heimann, *Indian and Western Philosophy*, p. 53; italicele îmi aparţin.
49. William T. de Bary et al., compl., *Sources of Indian Tradition*, New York, Columbia University Press, 1958, p. 307.
50. Basham, *The Wonder*, p. 333.
51. Murti, *The Central Philosophy*, p. 10.
52. *Ibid.*, p. 11.
53. Basham, *The Wonder*, p. 344.
54. Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, p. 86.
55. John A. Hutchison, *Paths of Faith*, New York, McGraw-Hill, 1969, p. 475.
56. Vezi Haas, *The Destiny of the Mind.*
57. Vezi Melford E. Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York, Harper and Row, 1970.
58. *Ibid.*, p. 12.
59. H.G. Creel, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 181.
60. G.B. Sansom, *A History of Japan to 1334*, Stanford, Stanford University Press, 1958, p. 72.
61. *Ibid.*, p. 98.
62. Vezi Arthur Waley, „The Fall of Lo-yang", în *History Today*, nr. 4, 1951, pp. 7–10.
63. Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Stanford University Press, 1959, p. 52.
64. K. Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton, Princeton University Press, 1946, p. 66.
65. Vezi E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, E.J. Brill, 1959, pp. 204–239, în special p. 238.
66. *Ibid.*, pp. 217–219.
67. Vezi Wright, *Chinese History*, p. 48.
68. *Ibid.*, p. 58.
69. Vezi René Grousset, *Chinese Art and Culture*, New York, Grove Press, 1959, p. 130, FN 41.

70. *The Cambridge Encyclopedia of China*, Brian Hook ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 321.

71. Grousset, *Chinese Art and Culture*, p. 150.

72. Zenryū Tsukamoto, *Schina Bukkyō-shi Kenkyū: Hokugi-hen* (Studii despre istoria budismului chinez, Secţiunea despre Wei din Nord), Tokyo, Kōbun-dō, 1942, pp. 364–384.

73. Wright, *Chinese History*, pp. 61–62.

74. Vezi A.F. Wright, „The Formation of Sui Ideology, 581–604", în J.K. Fairbank ed., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1957, pp. 71–104.

75. Grousset, *Chinese Art and Culture*, p. 185.

76. I-Tsing (I-Ching), *A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago (671–695 p. Chr.)*, tradusă de Junjiro Takakusu, Oxford, Oxford University Press, 1896.

77. Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*, New Haven, Yale University Press, 1964, p. 282.

78. Citat în *ibid.*, p. 288.

79. *Ibid.*, p. 289.

80. Citat în Yu-lan Fung, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, Macmillan, 1950, p. 297.

81. Li, *The Ageless Chinese*, p. 224.

82. Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, p. 80.

83. René Grousset, *The Rise and Splendor of the Chinese Empire*, Berkeley, University of California Press, 1952, p. 247.

84. Hook, *Cambridge Encyclopedia*, p. 218.

85. L. Warner, *The Enduring Art of Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 1952, p. 6; italicele îmi aparţin.

Capitolul IV
Întîlniri între popoare, civilizaţii şi religii

1. Bryan Wilson, *Contemporary Transformation of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 10.

2. Arnold Toynbee, *A Study of History*, ediţie prescurtată de D.C. Somerwell, New York, Oxford University Press, 1947, p. 249.

3. Wieruszowski, *Medieval University*, p. 40.

4. J.O. Thorne & T.C. Collocott ed., *Chambers Biographical Dictionary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 47.

5. Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1979, p. 17.

6. Vezi *ibid.*, pp. 19–20.

7. Wach, *Sociology*, p. 326.

8. Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Church*, Glencoe, Free Press, 1949, vol. 1, p. 251.

9. Charles A. Beard, *The Idea of National Interest*, New York, Macmillan, 1934, p. 8.

10. Edward Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, Londra, Macmillan, 1908, vol. 2, p. 179.

11. Troeltsch, *Social Teachings*, vol. 2, p. 479.

12. Wilhelm Pauck, *The Heritage of the Reformation*, Glencoe, The Free Press, 1950, p. 26.

13. *Ibid.*, p. 50.

14. Wach, *Sociology*, p. 328.

15. Edgar M. Carlson, „Luther's Conception of Government", în *Church History*, vol. 15, nr. 4, 1946, p. 260.

16. Troeltsch, *Social Teachings*, vol. 2, p. 479.

17. Nils Ehrenström, *Christian Faith and the Modern State: An Ecumenical Approach*, New York, Willett, Clarke & Co., 1937, p. 99.

18. Troeltsch, *Social Teachings*, vol. 2, p. 591.

19. Lars P. Qualbem, *A History of the Christian Church*, New York, Thomas Nelson and Sons, 1936, p. 271.

20. Ehrenström, *Christian Faith*, p. 116.

21. *Ibid.*, p. 129.

22. Troeltsch, *Social Teachings*, vol. 1, p. 652.

23. Stephen Neill, *The Christian Society*, New York, Harper and Brothers, 1952, p. 134.

24. Burnett H. Streeter, *The Buddha and the Christ*, Londra, Macmillan, 1932, p. 137.

25. Edward G. Selwyn ed., *A Short History of Christian Thought*, Londra, Geoffrey Bles, 1949, p. 106.

26. F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West*, New York, Macmillan, 1946, p. 173.

27. Citat în Joachim Wach, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*, Chicago, University of Chicago Press, 1951, pp. 193–194.

28. Vezi „Christian Councils", în M. Eliade ed., *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, pp. 129–130.

29. „Charles V", în *The New Encyclopaedia Britannica: Micropaedia*, ed. 1985, vol. 3, p. 111.

30. de Bary, *Sources of Indian Tradition*, p. 438.

31. Hodgson, *Venture of Islam*, vol. 3, pp. 59–60.

32. K.M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*, Londra, G. Allen and Unwin, 1953, p. 31.

33. Grousset, *Chinese Art and Culture*, p. 290.

34. Li, *Ageless Chinese*, p. 386.

35. Paul E. Eckel, *The Far East Since 1500*, New York, Harcourt, Brace and World Inc., 1949, pp. 53–54.

36. Vezi J.M. Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. XIII–XIV.

37. William Earle, *Public Sorrows and Private Pleasures*, Bloomington, Indiana University Press, 1976, p. 75.

38. Panikkar, *Western Dominance*, p. 24.

39. Hodgson, *Venture of Islam*, vol. 2, p. 430.

40. Panikkar, Western Dominance, p. 27.

41. „Judaism in the Middle East and North Africa since 1492", în M. Eliade ed., *Encyclopedia of Religion*, vol. 8, p. 158a.

42. „Marranos", în M. Eliade ed., *Encyclopedia of Religion*, vol. 9, p. 217.

43. „Portugal", în *Encyclopaedia Britannica*, ed., 1971, vol. 18, p. 279a.

44. „European Overseas Exploration and Empires", în *The New Encyclopaedia Britannica: Macropaedia*, ed. 1985, vol. 18, p. 868a.

45. „Spania", în *Encyclopaedia Britannica* ed. 1971, vol. 20, p. 1094b.

46. William W. Sweet, „Christianity in the Americas", în A.G. Baker ed., 1940, p. 227.

47. D.F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, vol. 1, pp. 246-248.

48. Vezi *ibid.*, p. 242.

49. Vezi *ibid.*, vol. 2, p. 709.

50. *Ibid.*, vol. 1, p. 302.

51. Vezi Charles H. Robinson, *History of Christian Missions*, New York, Charles Scribner's, 1915, pp. 42–43.

52. Vezi *ibid.*, p. 44.

Capitolul V
În căutarea unei noi sinteze

1. Henry W. Littlefield, *New Outline-History of Europe, 1815–1949*, New York, Barnes and Noble, 1949, p. 145.

2. *Ibid.*, p. 137.

3. R. Drinnon, *Keeper of Concentration Camps*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. XXVII.

4. Citat în Panikkar, *Western Dominance*, p. 166.

5. *Ibid.*, p. 104.

6. Vezi Milton R. Konvitz, *Alien and the Asiatic in American Law*, Ithaca, Cornell University Press, 1946 şi J.M. Kitagawa ed., *American Refugee Policy: Ethical and Religious Reflections*, Minneapolis, Winston Press, 1984.

7. Citat de Peter I. Rose, „The Politics and Morality of United States Refugee Policy", în *The Center Magazine*, Santa Barbara, R.M. Hutchins Center, septembrie/octombrie, 1958, p. 3.

8. N.E. Fehl, *History and Society*, Hong Kong, Chung Chi College, 1964, p. 18.

9. A.J. Macdonald, *Trade Practice and Christianity in Africa and the East*, Londra, Longman, Green and Company, 1916, p. 270.

10. J.H. Randall, Jr., *The Making of the Modern Mind*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1940, p. 283.

11. Fehl, *History and Society*, pp. 14–15. Vezi şi Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York, Macmillan, 1985.

12. C. Dawson, *Enquiries into Religion and Culture*, Londra, Sheed and Ward, 1933, p. 150.

13. Randall, *Making of Modern Mind*, p. 403.

14. Dawson, *Enquiries into Religion*, p. 150. Vezi şi mica dar folositoarea lucrare a lui Peter France, *Rousseau's Confessions*, New York, Cambridge University Press, 1987.

15. Leeuw, *Religion in Essence*, 1938, pp. 691–694.

16. Vezi Klaus-Peter Koepping, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind*, St. Loucia, University of Queensland Press, 1983.

17. Haas, *Destiny of The Mind*, p. 303.

18. „Pietism", în M. Eliade ed., *Encyclopedia of Religion*, vol. 11, pp. 324–326.

19. Bengt Sundkler, *The World Mission*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, p. 105.

20. Macdonald, *Trade Practice*, pp. IX–X.

21. Neill, *The Christian Society*, p. 203.

22. Haas, *Destiny of the Mind*, p. 301.

23. Daniel J. Boorstin, *The Genius of American Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, pp. 70, 133.

24. Sweet, „Christianity in the Americas", p. 207.

25. Citat în A.E. Christy ed., *The Asian Legacy and American Life*, New York, John Day Co., 1942, p. 22.

26. Glenn Miller, *Piety and Intellect*, Atlanta, Scholars Press, capitolul 6, „Old England in the New Republic", p. 4.

27. F.J. Turner, *The Frontier in American History*, Chicago, Henry Holt, 1948.

28. Boorstin, *Genius of American Politics*, p. 157.

29. C.A. and Mary Beard, *The Rise of American Civilization*, New York, Macmillan, 1945, vol. 2, p. 480.

30. Wach, *Types of Religious Experience*, 1951, p. 189.

31. Troeltsch, *Social Teachings*, 1949, vol. 2, p. 461.

32. *Ibid.*

33. Vezi L. von Wiese, *Systematic Sociology*, adaptată şi adăugită de H. Becker, New York, J. Wiley and Sons, 1932, pp. 624 ş. urm.

34. Cu privire la această problemă a se consulta Wach, *Types of Religious Experience*, 1951, capitolul 9, „Church, Denomination and Sect", pp. 187–208.

35. Boorstin, *Genius of American Politics*, p. 136.

36. Citat în *ibid.*, p. 146.

37. *Ibid.*, p. 141.

38. S.E. Mead, „Theological School Address", Commencement, Meadville Theological School, Chicago, 8 iunie 1954.

39. Citat în Boorstin, *Genius of American Politics*, p. 145.

40. E.T. Clarke, *The Small Sects in America*, Nashville, Abingdon-Cokesbury Press, 1949, p. 9.

41. *Ibid.*, pp. 7–8.

42. S.E. Mead, „Christendom, Enlightenment, and The Revolution", în J.C. Brauer ed., *Religion and the American Revolution*, p. 30.

43. S.E. Mead, „The American People: Their Space, Time and Religion", în *Journal of Religion*, vol. 34, nr. 4 (octombrie 1954) p. 253.

44. Wilhelm Pauck, „Theology in the Life of Contemporary American Protestantism", în *Shane Quarterly*, vol. 13 (aprilie 1952), p. 49.

45. Mead, „The American People", 1954, p. 245.

46. Vezi J.M. Kitagawa, „The 1893 World's Parliament of Religions and Its Legacy", Chicago, University of Chicago Press, 1984.

47. The World's Religious Congress, *General Programme*, ediţie preliminară, Chicago, 1893, p. 20.

48. Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Londra, The Edinburgh House, 1938, p. 36.

49. C.S. Goodspeed, ed., *The World's First Parliament of Religions*, Chicago, Hill and Schuman, 1895, p. 56.

50. Arnold Toynbee, *The World and the West*, New York, Oxford University Press , 1953, p. 4.

51. Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, New York, John Day, 1956, p. 579.

52. Irving Kristol, *The 20th Century Began in 1945*, în *The New York Times Magazine*, 2 mai, 1965, p. 25.

53. Vezi Nasir Shansab, *Soviet Expansion in the Third World: Afghanistan, A Case Study*, Silver Spring, Bartleby Press , 1987.

54. W. MacMahon Ball, *Nationalism and Communism in East Asia*, Melbourne, Melbourne University Press , 1952, p. 2.

55. N. Mansergh, „The Impact of Asian Membership", în *The Listener*, 8 decembrie, 1954, p. 1001.

56. Ball, *Nationalism*, p. 198.

57. P.D. Devanandan and M.M. Thomas, ed., *Communism and Social Revolution in India*, Calcutta, YMCA, 1953, p. 7.

58. W.E. Hocking, „Living Religions and a World Faith", în A.E. Christy, ed., *The Asian Legacy and American Life*, New York, John Day, 1942, p. 197.

59. *Ibid.*, p. 207.

60. C.H. Robinson, *History of Christian Missions*, p. 134.

61. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, Harper and Borthers, 1951, p. 207.

62. Neill, *The Christian Society*, p. 250.

63. IMC, *The Relation Between the Younger and the Older Churches*, The Jerusalem Meeting of the IMC, vol. 3, New York, International Missionary Council, 1928, p. 167.

64. IMC, *The Growing Church*, Madras Series, vol. 2, Londra, International Missionary Council, 1939, p. 276.

65. „Responsible Society", în *The Indian Journal of Theology*, vol. 1, nr. 2, noiembrie 1952, p. 55.

66. „Christian Hope", *Ibid.*, p. 48.

67. IMC, *The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems of Thought and Life*, New York, International Missionary Council, 1928, pp. 71–73.

68. Robert Maynard Hutchins, *The Great Conversation*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952, pp. 71–73.

69. H. de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1952, p. 274.

70. Kraemer, *World Cultures and World Religions*, p. 18.

71. Christy, *The Asian Legacy*, p. 43.

72. Vezi „Gloucester Fears Moonies Seek to Net Fish Industry", în *Chicago Sun-Times*, 1979, 1 aprilie, p. 24.

73. Vezi studiul meu „The Asian's World of Meaning", în Gerhard Müller şi W. Zeller, ed., *Glaube, Geist, Geschichte*, Leiden, E.J. Brill, 1967, pp. 470-471.

74. Eseul concludent al lui James Luther Adams (care a şi tradus) Paul Tillich, *The Protestant Era*, Chicago, University of Chicago Press, 1948, p. 195.

75. Paul Tillich, *The Future of Religion*, ed. de J.C. Brauer, New York, Harper and Row, 1966, pp. 64, 68.

76. Tillich (trad. Adams), 1948, p. 295.

77. Vezi W.C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton University Press , 1957.

78. Vezi Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion*, 1987, în special capitolul 16, „The Religious Ethos of Present-Day Japan", pp. 273–285.

79. Vezi Kitagawa, *Understanding Modern China*, 1969.

80. Vezi Zimmer, *Philosophies of India*, 1951, şi Heimann, *Indian and Western Philosophy*, 1937.

81. Vezi E. Bradford Burns, *The Poverty of Progress*, Berkeley, University of California Press , 1980, şi articolul informativ al lui Julio de Santa Ana „The Common Struggle of Christians and Marxists in Latin America", în S.J. Samartha, ed., *Living Faiths and Ultimate Goals*, Geneva, World Council of Churches, 1974, pp. 90–107.

82. Vezi Peter Worsley, *The Third World*, ed. a 2-a, Chicago, University of Chicago Press , 1964; pentru sudul Saharei a se consulta Adda B. Bozeman, *Conflict in Africa*, Princeton, Princeton University Press , 1976.

83. Citat de Christy, *The Asian Legacy*, pp. 43–44.

84. O. Spengler, *The Decline of the West*, New York, A.A. Knopf, 1930, vol. 2, p. 57.

85. Vezi în special Thomas M. Gannon, ed., *The Catholic Challenge to the American Economy*, New York, Macmillan, 1987.

86. Vezi pătrunzătoarea predică a lui Howard A. Berman intitulată *The Pollard Affair — Has American Jewry Learned the Lesson?*, în *Sinai Congragation Bulletin*, 16, 1 iunie, 1987.

87. Vezi Walter Lippmann, „Why the Mighty Fail to Prevail", în *Chicago Sun-Times*, 20 august 1964.

88. Vezi soluţia propusă de Evangheliştii Americani într-un articol intitulat „Evangelists Seek Political Clout", în *Chicago Sun-Times*, 13 ianuarie 1980.

89. Vezi remarca lui John Fountain din articolul său „NU President Urges Grads to Use Optimism as a Lever for Progress", în *Chicago Sun-Times*, 21 iunie 1987.

90. M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, New York, Harper and Brothers, 1960, pp. 8–9.

91. Eliade, *Homo Faber* and *Homo Religiosus*, p. 11.

92. *Waiting for the Dawn* a fost titlul unei cărţi despre „Mircea Eliade aşa cum este el", editată de David Carrasco şi Jane Marie Swanberg, Boulder, Westview Press , 1985.

93. R.S. Wentz, „The Prospective Eye of Interreligious Dialogue", în *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 14, nr. 1, martie 1987, p. 6.

94. *Ibid.*, p. 15.

95. Citat în *ibid.*, p. 11.

96. Kitagawa (în volumul editat de Balasooriya et al.), 1980, pp. 84–102.

97. Mead, „The American People", 1954, p. 245.

98. Walter Lippmann, „Pull Out of Vietnam", în *Chicago Sun-Times*, 22 octombrie 1967.

99. Vezi Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, Albany, SUNY Press , 1986, pp. 84, 96.

100. Vezi Klaus-Peter Koepping, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind*, St. Lucia, University of Queensland Press , 1983.

101. Martin Jay, *Marxism and Totality*, Berkeley, University of California Press , 1984.

102. Halbfass, *India and Europe*, p. 440.

103. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press , 1983, p. IX.

104. Vezi Walter Russell Mead, *Moral Splendor: The American Empire in Transition*, Boston, Houghton Mifflin, 1987.

105. Jinwung Kim, „Recent Anti-Americanism in South Korea: The Causes", în *Asia Survey*, vol. 29, nr. 8, august 1989, p. 752.

106. Citat în Halfass, *India and Europe*, p. 437.

107. Citat în Burns, *The Poverty of Progress*, pagina de titlu. Vezi, ca o alternativă posibilă, Robert S. Ozaki, „The Humanistic Enterprise System in Japan", în *Asian Survey*, vol. 28, nr. 8, august 1988, pp. 830–848.

Apendice: răspuns autorului

1. Huston Smith, „Accents of the World's Philosophies", în *Philosophy East and West*, aprilie-iulie, 1957, p. 7.

2. Merleau-Ponty, citat de Huston Smith, *Condemned to Meaning*, New York, Harper and Row, 1965, p. 17.

3. Wach, *Types of Religious Experience*, pp. 30–47.

4. Joseph M. Kitagawa, *The Quest for Human Unity*, Minneapolis, Fortress Press , 1990, Introducere, pp. 2–4.

5. *Ibid.*, capitolul 2, p. 69.

6. *Ibid.*, capitolul 1, p. 40, unde-l citează pe A.L. Basham, *The Wonder That Was India*, New York, Grove Press , 1954, p. 18.

7. Kitagawa, *op. cit.*, capitolul 5, p. 233; capitolul 1, p. 40.

8. *Ibid.*, capitolul 5, p. 233.

9. Vezi *ibid.*, Introducere, p. 6; cf. p. 4.

10. H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, New York, The Macmillan Company, 1941, capitolul 1, în special pp. 7 ş. urm.

11. Joseph L. Blau, *Judaism in America: From Curiosity to Third Faith*, Chicago, University of Chicago Press , 1976, p. 8.

12. Niebuhr, *op. cit.*, în special capitolele 2 şi 3.

13. Kitagawa, *op. cit.*, capitolul 5, p. 232.

14. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton University Press , 1957, p. 17.

15. Vezi Vine Deloria, Jr., *God is Red*, New York, Grosset and Dunlap, 1973; Ralph Ellison, *Invisible Man*, New York, Random House, 1952; şi Charles H. Long, „A New Look at American Religion", în *Anglican Theological Review*, iulie 1973, nr. 1, pp. 117–125 şi „The Study of Religion in the United States of America: Its Past and Its Future", în *Religious Studies and Theology*, vol. 5, nr. 3, septembrie 1985, pp. 30–44.

16. Vezi Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, Viking Press, ed. 1965.

Bibliografie

A. Cărţi

Adams, Charles J., ed., *A Reader's Guide to the Great Religions*, New York, Macmillan-Free Press , 1965.

Andersson, I. Gunnar, *Children of the Yellow Earth: Studies in Prehistoric China*, Londra, K. Paul, Trench, Trubner, 1934; şi Cambridge, MIT Press , 1934.

Anshen, Ruth Nanda, ed., *Moral Principles of Action*, New York, Harper, 1952.

Arendt, Hannah, *On Revolution*, New York, Viking Press , 1965.

Baker, A.G., ed., *A Short History of Christianity*, Chicago, University of Chicago Press , 1940.

Balasooriya, S., et. al., ed. *Buddhist Studies in Honor of Walpola Rahula*, Londra, Gordon Frazer, 1980.

Balazs, Etienne, *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*, New Haven, Yale University Press , 1964.

Baldry, Harold C., *Ancient Utopias*, Southampton, University of Southampton, 1956.

Ball, W. MacMahon, *Nationalism and Communism in East Asia*, Melbourne, Melbourne University Press , 1952.

Basham, A.L., *The Wonder That Was India*, New York, Grove Press, 1954.

Beard, Charles A., *The Idea of National Interest*, New York, Macmillan, 1934.

Beard, C.A. and Mary, *The Rise of American Civilization*, vol. 2, New York, Macmillan, 1945.

Bickermann, E.J., *The Maccabees*, New York, Schocken Books, 1947.

Blau, Joseph L., *Judaism in America: From Curiosity to Third Faith*, Chicago, University of Chicago Press , 1976.

Boorstin, Daniel J., *The Genius of American Politics*, Chicago, University of Chicago Press , 1953.

Bozeman, Adda B., *Conflicts in Africa*, Princeton, Princeton University Press , 1976.

Brandon, S.G.F., *Man and His Destiny in the Great Religions*, Toronto, University of Toronto Press , 1962.
Brauer, Jerald C., ed., *Religion and the American Revolution*, Philadelphia, Fortress Press , 1976.
Brown, Peter, *Augustine of Hippo*, Berkeley, University of California Press , 1967.
———, *The Cult of the Saints: The Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press , 1981.
Buber, Martin, *The Suspension of Ethics*, în R.N. Anshen, ed., *The Moral Principles of Action*.
Burns, E. Bradford, *The Poverty of Progress*, Berkeley, University of California Press , 1980.
Carrasco, David and Jane Marie Swanberg, ed., *Waiting for the Dawn* de M. Eliade, Boulder, Westview Press , 1985.
Cartlidge, D.R. şi D.L. Dungan, *Documents for the Study of the Gospels* Philadelphia, Fortress Press , 1980.
Ch'en, Kenneth, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton, Princeton University Press , 1946.
Christy, Arthur E., ed., *The Asian Legacy and American Life*, New York, John Day, 1942.
Clarke, E.T., *The Small Sects in America*, Nashville, Abingdon-Cokesbury, 1949.
Conze, Edward, „Buddhism: The Mahayana", în Zaehner, *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*.
Creel, H.G., *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*, Chicago, University of Chicago Press , 1953.
Curless, J. Donald, *An Almanac for Moderns*, New York, A. Putnam's Sons, 1935.
Dawson, C., *Enquieries into Religion and Culture*, Londra, Sheed and Ward, 1933.
de Bary, William T. et al. compl., *Sources of the Indian Tradition*, New York, Columbia University Press , 1958.
Deloria, Vine, Jr., *God is Red*, New York, Grosset and Dunlap, 1973.
Devannadan, P.D. and M.M. Thomas, ed., *Communism and Social Revolution in India*, Calcutta, YMCA, 1953.
Djait, Hichem, *Europe and Islam*, Berkeley, University of California Press, 1985.
Drinnon, R., *Keeper of Concentration Camps*, University of California Press , 1987.
Dumézil, G., *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.
———, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958.

Earle, William, *Public Sorrow and Private Pleasures*, Bloomington, Indiana University Press , 1976.
Eckel, Paul E., *The Far East Since 1500*, New York, Harcourt, Brace and World, 1949.
Ehrenström, Nils, *Christian Faiths and the Modern State: An Ecumenical Approach*, Chicago, Willett, Clark & Co., 1937.
Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return*, New York, Pantheon Books, 1954.
———, *Myths, Dreams and Mysteries*, New York, Harper, 1960.
———, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, University of Chicago Press , 1969.
———, *A History of Religious Ideas*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press , 1978.
———, *Waiting for the Dawn*, ed. de David Carrasco şi Jane Marie Swanberg, Boulder, Westview Press , 1985.
———, ed., *The Encyclopedia of Religion*, 16 vol., New York, Macmillan, 1987–88.
———, *Homo Faber* and *Homo Religiosus*, în J.M. Kitagawa, ed., *The History of Religions: Retrospect and Prospect.*
Eliot, Sir Charles, *Hinduism and Buddhism*, New York, Barnes & Noble, 1954.
Ellison, Ralph, *Invisible Man*, New York, Random House, 1952.
Fairbank, J.K., ed., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago, University of Chicago Press , 1957.
Fehl, Noah E., *History and Society*, Hong Kong, Chung Chi College, 1964.
Ferm, Virgillus, ed., *Forgotten Religions*, New York, Philosophical Library, 1950.
Finegan, Jack, *Light from the Ancient East*, Princeton, Princeton University Press , 1946.
France, Peter, *Rousseau's Confessions*, New York, Cambridge University Press , 1987.
Frankfort, H. and H.A., ed., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, University of Chicago Press , 1946.
Fung, Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, Macmillan, 1950.
Gannon, Thomas M., ed., *The Catholic Challenge to the American Economy*, New York, Macmillan, 1987.
Geertz, Clifford, „Ritual and Social Change: A Javanese Example", în W.A. Lessa and E.Z. Vogt, ed., *The Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Evanston, Row, Peterson, 1958.
Gibb, Sir Hamilton A.R., *Mohammedanism: An Historical Survey*, Londra, Oxford University Press , ediţie revizuită, 1953.

Goldin Judah, „Early and Classical Judaism", în C.J. Adams, ed., *A Reader's Guide to the Great Religions.*

Goodspeed, C.S., ed., *The World's First Parliament of Religions*, Chicago, Hill and Schuman, 1895.

Grant, Frederick C., *Ancient Roman Religion*, New York, Liberal Arts Press , 1957.

Grant, Robert M., *Religion and Politics at the Council of Nicaea*, Chicago, University of Chicago Press , 1974.

Grousset, René, *The Rise and Splendor of the Chinese Empire*, Berkeley, University of California Press , 1952.

———, *Chinese Art and Culture*, New York, Grove Press , 1959.

Grunebaum, G.E. von, *Medieval Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1946.

———, ed., *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, University of Chicago Press , 1955.

Haas, William S., *The Destiny of the Mind: East and West*, Londra, Faber and Faber, 1956.

Halbfass, Wilhelm, *India and Europe*, Albany, SUNY Press , 1986.

Halbfass, A. Irving, „Bear Ceremonials in the Northern Hemisphere", teză de doctorat, University of Pennsylvania, 1926.

Hamilton, Clarence H., *Buddhism: A Religion of Infinite Compassion*, New York, The Liberal Arts Press , 1952.

Heimann, Betty, *Indian and Western Philosophy: A Study in Contrasts*, Londra, G. Allen and Unwin, 1937.

Hitti, Philip K., *The Arabs: A Short History*, Princeton, Princeton University Press , 1949.

Hocking, William E., *Living Religions and a World Faith*, în Arhur E. Christy, ed., *The Asian Legacy and American Life*, New York, John Day, 1942.

Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, 3 vol., Chicago, University of Chicago Press , 1974.

Hook, Brian, ed., *The Cambridge Encyclopedia of China*, Cambridge, Cambridge University Press , 1982.

Hopkins, Thomas J., *The Hindu Religious Tradition*, Encino, Dickenson, 1971.

Hutchins, Robert Maynard, *The Great Conversation*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952.

Hutchison, John A., *Paths of Faith*, New York, McGraw-Hill, 1969.

International Missionary Council, *The Relation Between the Younger and Older Churches*, The Jerusalem Meeting of the IMC, New York, International Missionary Council, 1928.

———, *The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems of Thought and Life*, The Jerusalem Meeting of the IMC, New York, International Missionary Council, 1928.

———, *The Growing Church*, Madras Series, vol. 2, Londra, International Missionary Council, 1939.

Isaacs, Harold, *Scratches on the Mind*, New York, John Day, 1958.

I. Tsing (I-Ching), *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (671–695)*, trad. de Junjiro Takakusu, Oxford, Oxford University Press , 1896.

Jacobsen, Thorkild, „Mesopotamia — Cosmos as a State" şi „The Function of the State", în H. şi H.A. Frankfort, ed., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*.

Jay, Martin, *Marxism and Totality*, Berkeley, University of California Press , 1984.

Kitagawa, Joseph M., „The 1893 World's Parliament of Religions and Its Legacy", Chicago, University of Chicago Press , 1984.

———, *On Understanding Japanese Religion*, Princeton, Princeton University Press , 1987.

———, ed., *Modern Trends in World Religions*, Lasalle, Ill., The Open Court, 1959.

———, ed., *Understanding Modern China*, Chicago, Quadrangle Books, 1969.

———, ed., *American Refugee Policy: Ehical and Religious Reflections*, Minneapolis, Winston Press , 1984.

———, ed., *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, New York, Macmillan, 1985.

———, „The Asian's World of Meaning", în Gerhard Müller şi W. Zeller, ed., *Glaube, Geist, Geschichte*.

———, „Buddhism and Social Change: An Historical Perspective", în Balasooriy, S, et al., *Buddhist Studies in Honor of Walpola Rahula*.

———, *Reflections on the Work Ethic in the Religions of East Asia*, în *Comparative Work Ethics*, Washington, D.C., Library of Congress, 1985.

Koepping, Klaus-Peter, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind*, St. Lucia, University of Queensland Press , 1983.

Konvitz, Milton R., *Alien and the Asiatic in American Law*, Ithaca, Cornell University Press , 1946.

Kraemer, Hendrik, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Londra, The Edinburgh House, 1938.

———, *World Cultures and World Religions*, Philadelphia, Westminster Press , 1960.

Kublin, Hyman, ed., *China: Selected Readings*, Boston, Houghton Mifflin, 1968.

Lach, Donald F., *Asia in the Making of Europe*, 2 vol., Chicago, University of Chicago Press , 1965.

Latourette, K.S., *The Chinese: Their History and Culture*, 2 vol., New York, Macmillan, 1934.
Leeuw, G. van der, *Religion in Essence and Manifestation*, Londra, G. Allen and Unwin, 1938.
———, *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*, New York, Rinehart and Winston, 1962.
Li, Dun J., *The Ageless Chinese: A History*, New York, Scribner's, 1965.
Littlefield, Henry W., *New Outline-History of Europe, 1815–1949*, New York, Barnes and Noble, 1949.
Lubac, H. de, *La rencontre du Boudhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1952.
Macdonald, A.J., *Trade Practice and Christianity in Africa and the East*, Londra, Longman, Green and Co., 1916.
Mahdi, M., „Modernity and Islam", în J.M. Kitagawa, ed., *Modern Trends in World Religions*.
McGinn, Bernard, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York, Macmillan, 1985.
Mead, Sidney E., „Christendom, Enlightenment, and the Revolution", în Jerald C. Brauer, ed., *Religion and the American Revolution*.
Mead, Walter Russell, *Moral Splendor: The American Empire in Transition*, Boston, Houghton Mifflin, 1987.
Mercer, S.A.B., „The Religion of Ancient Egypt", în V. Ferm, ed., *Forgotten Religions*.
Miller, Glenn T., *Piety and Intellect*, Atlanta, Scholars Press , în special capitolul 6, „Old England in the New Republic".
Moore, George Foot, *History of Religions*, vol. 1, New York, Scribner's, 1948.
Muilenberg, J., „Ethics of the Prophet", în Anshen, *Moral Principles of Action*.
Muir, Sir William, *The Life of Mohammed*, Edinburgh, John Grant, 1923.
Müller, Gerhard and W.Zeller, ed., *Glaube, Geist, Geschichte*, Leiden, E.J. Brill, 1967.
Murti, T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism*, Londra, G. Allen and Unwin, 1955.
Nandy, Ashis, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press , 1983.
Neill, Stephen, *The Christian Society*, New York, Harper, 1952.
Nehru, J., *The Discovery of India*, New York, John Day, 1956.
Niebuhr, H. Richard, *The Meaning of Revelation*, New York, Macmillan, 1941.
———, *Christ and Culture*, New York, Harper, 1951.
Northrop, F.S.C., *The Meeting of East and West*, New York, Macmillan, 1946.

Oakley, Francis, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press , 1979.
Overmyer, D.L., *Religions of China*, San Francisco, Harper, 1986.
Panikkar, K.M., *Asia and Western Dominance*, Londra, G. Allen and Unwin, 1953.
Pareti, Luigi, *The Ancient World: 1200 B.C. to A.D. 500*, vol. 2 din *History of Mankind*, New York, Harper, 1965.
Pauck, Wilhelm, *The Heritage of the Reformation*, Glencoe, The Free Press , 1950.
Peters, F.E., *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York, New York University Press , 1967.
Pfeiffer, John E., *The Creative Explosion: An Inquiry into the Origins of Art and Religion*, Ithaca, Cornell University Press , 1982.
Philo Judaeus, *Allegorical Interpretation of Genesis*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press , 1949.
Qualbem, Lars P., *A History of the Christian Church*, New York, Thomas Nelson and Sons, 1936.
Radhakrishnan, S. and C.A. Moore, ed., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton University Press , 1957.
Rahula, Walpola, *What the Buddha Taught*, New York, Grove Press , 1959.
Randall, J.H., Jr., *The Making of the Modern Mind*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1940.
Renou, Louis, ed., *Hinduism*, New York, George Braziller, 1961.
Rhys, Davids, T.W., trad., *The Questions of King Milanda*, 2 vol., New York, Dover, 1963; apărută întîi în *The Sacred Books of the East*, vol. 35 şi 36, editată de F. Max Müller, Oxford, Clarendon Press , 1890 şi 1894.
Robinson, Charles A., Jr., „The Inhabited World", în V. Ferm, ed., *Forgotten Religions*.
Robinson, Charles H., *History of Christian Missions*, New York, Scribner's, 1915.
Rougemont, Denis de, *Man's Western Quest*, Westport, Conn., Greenwood, 1973.
Samartha, S.J., ed., *Living Faiths and Ultimate Goals*, Geneva, World Council of Churches, 1974.
Sansom, George B., *A History of Japan to 1334*, Stanford, Stanford University Press , 1958.
Santa Ana, Julio de, „The Common Struggle of Christians and Marxists in Latin America", în S.J. Samartha, ed., *Living Faiths and Ultimate Goals*.
Selwyn, Edward G., ed., *A Short Story of Christian Thought*, Londra, Geoffrey Bles, 1949.

Sen, Amulyachandra, *Aśoka's „Edicts"*, Calcutta, The Indian Publicity Society, 1956.

Shansab, Nasir, *Soviet Expansion in the Third World: Afghanistan, A Case Study*, Silver Spring, Bartleby Press , 1987.

Smith, Huston, *Condemned to Meaning*, New York, Harper, 1965.

Smith, Reuben W., *Islamic Civilization in the Middle East: Course Syllabus*, Chicago, University of Chicago Press , 1965.

Smith, W.C., *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton University Press , 1957.

Spengler, O., *The Decline of the West*, 2 vol., New York, A.A. Knopf, 1930.

Spiro, Melford E., *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York, Harper, 1970.

Streeter, Burnett H., *The Buddha and the Christ*, Londra, Macmillan, 1932.

Sundkler, Bengt, *The World of Mission*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965.

Sweet, William W., *Christianity in the Americas*, în A.G. Baker, ed., *A Short Story of Christianity*.

Taggert, Frederick J., *Rome and China: A Study of Correlations in Historical Events*, Berkeley, University of California Press , 1939.

Taraporewala, Irach J.S., „Mithraism", în V. Ferm, ed., *Forgotten Religions*.

Thomas, Edward J., *The History of Buddhist Thought*, New York, Barnes and Noble, 1951.

Thompson, Laurence G., *Chinese Religion: An Introduction*, Belmont, Dickenson, 1969.

Thorne, J.O. and T.C. Collocott, ed., *Chambers Biographical Dictionary*, Cambridge, Cambridge University Press , 1984.

Tillich, Paul, *The Protestant Era*, trad. de J.L. Adams, Chicago, University of Chicago Press , 1948.

———, *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1959.

———, *The Future of Religion*, ed. de J.C. Brauer, New York, Harper, 1966.

Toynbee, Arnold, *A Study of History*, prescurtat de D.C. Somerwell, New York, Oxford University Press , 1947.

———, *Civilization on Trial*, New York, Oxford University Press, 1948.

———, *The World and the West*, New York, Oxford University Press , 1953.

Troeltsch, Ernst, *The Social Teachings of the Christian Church*, 2 vol., Glencoe, The Free Press , 1949.

Tsukamoto, Zenryū, *Schina Bukkyō-shi Kenkyū: Hokugi-hen* (Studii despre istoria budismului chinez: secţiunea privind Wei din nord), Tokyo, Kōbun-dō, 1942.

Turner, F.J., *The Frontier in American History*, Chicago, Henry Hold, 1948.
Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1944.
———, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*, Chicago, University of Chicago Press, 1951.
Warner, Langdon, *The Enduring Art of Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 1952.
Warren, H.C., *Buddhism in Translation*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1896.
Westermarck, Edward, *The Origin and Development of Moral Ideas*, Londra, Macmillan, 1908.
Whitehead, Alfred North, „Appeals to Sanity", în *Essays in Science and Philosophy*, New York, Philosophical Library, 1948.
Wieruszowski, Helene, *The Medieval University*, Princeton, van Nostrand, 1966.
Wiese, L. von, *Systematic Sociology*, adaptată şi adăugită de H. Becker, New York, J. Wiley and Sons, 1932.
Williams, Daniel Day, *What Present-Day Thologians Are Thinking*, New York, Harper, 1952.
Wilson, Bryan, *Contemporary Transformation of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
Wilson, John A., „Egypt", în Frankfort and Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man.*
Woolf, Bartram L., trad., *From Tradition to Gospel* (*Die Formsgeschichte des Evangelium* de Martin Dibelius), Londra, I. Nicholson and Watson, 1934.
The World's Religious Congress, *General Programme*, ediţie preliminară, Chicago, The World's Religious Congress, 1893.
Worsley, Peter, *The Third World*, Chicago, University of Chicago Press, ed. a 2-a, 1964.
Wright, Arthur F., *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Stanford University Press, 1959.
———, „The Formation of Sui Ideology, 581–604", în J.K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions.*
Zaehner, R.D., ed., *The Encyclopedia of Living Faiths*, New York, Hawthorne Books, 1959.
———, „Zoroastrianism", în ed. autorului, *The Concise Encyclopedia of Living Faiths.*
Zimmer, Heinrich, *Philosophies of India*, New York, Pantheon Books, 1951.
Zürcher, E., *The Buddhist Conquest of China*, 2 vol., Leiden, E.J. Brill, 1959.

B. Articole

Berman, Howard A., *The Pollard Affair — Has American Jewry Learned the Lesson?*, Sermon, Chicago, *Sinai Congregation Bulletin*, 16, 1 iunie, 1987.

Carlson, Edgar M. „Luther's Conception of Government", în *Church History*, vol. 15, nr. 4, 1946.

Chicago Sun-Times

Lippman, Walter, „Why the Might Fail to Prevail", 20 august 1964.

„Glouster Fears Moonies Seek to Net Fish Industry", 1 aprilie, 1979.

„Evangelists Seek Political Clout", 13 ianuarie 1980.

Fountain, John, „NU President Urges Grads to Use Optimism as a Lever for Progress", 21 iunie 1987.

„Pull Out of Vietnam", 22 octombrie 1967.

Encyclopaedia Britannica, ediţia 1971.

„Portugal", vol. 18.

„Spain", vol. 20.

Encyclopedia of Religion, editată de M. Eliade (1987-1988).

„Christian Councils", vol. 4.

„Judaism in the Middle East and North Africa", vol. 8.

„Marranos", vol. 9.

„Pietism", vol. 11.

„Zoroastrianism", vol. 15.

Hess, John L., „French Anthropologist at Onset of '70's Deplores the 20th Century", în *New York Times*, 31 decembrie 1969.

Indian Journal of Theology

„Christian Hope", vol. 1, nr. 2, noiembrie 1952.

„Responsible Society", vol. 1, nr. 2, noiembrie 1952.

Inter-Religio

Akizuki, Ryōmin, „Christian-Buddhist Dialogue", nr. 14, toamna 1988.

Heisig, James W., „Fore-Words", nr. 14, toamna, 1988.

Journal of Religion

Benz, Ernst, „Theological Meaning of History of Religion", vol. 51, nr. 1, ianuarie 1961.

Mead, Sidney E., *The American People: Their Space, Time, and Religion*, vol. 34, nr. 4, octombrie 1954.

Kitagawa, Joseph M., „*Verstehen* and *Erlösung*: Some Remarks on Joachim Wach's Work", în *History of Religions*, vol. 11, nr. 1, august 1971.

Kim, Jinwung, „Recent Anti-Americanism in South Korea: The Causes", în *Asian Survey*, vol. 29, nr. 8, august 1989.

Kristol, Irving, „The 20th Century Began in 1945", în *The New York Times Magazine*, 2 mai 1965.

Long, Charles H., „A New Look at American Religion", în *Anglican Theological Review*, nr. 1, iulie 1973.

———, „The Study of Religion in the United States of America: Its Past and Its Future", în *Religious Studies and Theology*, vol. 5, nr. 3, septembrie 1985.

Mansergh, N., „The Impact of Asian Membership", în *The Listner*, 8 decembrie 1954.

Mead, Sidney E., „Theological School Address", discurs introductiv, Chicago, Meadville Theological School, 8 iunie, 1954.

———, „The American People: Their Space, Time, and Religion", în *The Journal of Religion*, vol. 34, nr. 4, octombrie 1954.

The New Encyclopaedia Britannica: Macropaedia, ediţia 1985.
„Charles V", vol. 3.
„Byzantine Empire", vol. 15.
„European Overseas Exploration and Empires", vol. 18.
„Greco-Roman Civilization", vol. 20.
„Judaism", vol. 20.

Ozaki, Robert S., „The Humanistic Enterprise System in Japan", în *Asian Survey*, vol. 28, nr. 8, august 1988.

Pauck, Wilhelm, „Theology in the Life of Contemporary America Protestantism", în *Shane Quarterly*, vol. 13, aprilie 1952.

Rose, Peter I., „The Politics and Morality of United States Refugee Policy", în *The Center Magazine*, Santa Barbara, R.M. Hutchins Center, septembrie/octombrie, 1958.

Smith, Huston, „Accents of the World's Philosophies", în *Philosophy East and West*, aprilie-iulie 1957.

Waley, Arthur, „The Fall of Lo-yang", în *History Today*, nr. 4, 1951.

Wentz, Richard S., „The Prospective Eye of Interreligious Dialogue", în *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 14, nr. 1, martie 1987.

Indice

Adam, 112
Ahura Mazda, 34-35
Ājīvikas, 55, 60
Akbar, 194-195
Akhnaton, 44,48
Albert cel Mare, 141, 180
Alexandru cel Mare, 36, 285
  ca salvator, 38-39, 49, 57-58, 72, 89-90, 96
  comparat cu Akbar, 195
  cuceririle lui, 38-39, 68, 82, 89
  şi romanii, 94
Al-Ghazālī, 138
Alianţa
  creştină, 106, 108
  ebraică, 74, 76, 77, 106-108
Amenemop, înţelepciunea lui, 48
Amenhotep, 44
America
  bisericile din, 235-242
  cultele din, 243
  evreii din, 243-244
  libertatea religioasă în, 243-247
  misionarii din, 237-239
  primii evrei în, 205
Amitābha, 61, 166
Analectele lui Confucius, 65, 172
Angra Mainyu, 34
Apostolii, 104, 106
Aquino, Toma din, 141, 180
Arendt, Hannah, 289
Aristotel, 37, 89, 90, 180
  şi islamul, 139, 140
Artaxerxes, 82
Ascetism hindus, 150-151
Asia
  clasele sociale în, 250-254, 299 n. 41
  creştinătatea în, 254-260
  europenii în, 249,259
  modernizarea, 260-261
  revoluţiile din, 250-254
Asia Minor. *Vezi* Mesopotamia
Aśoka, 19, 57-60, 72, 151, 159, 276, 285, 289
  Edictele lui, 58
Asiria, iudaismul în, 78-79
Askenazi, 204-208
Augustin din Hippo, 81, 116, 117, 140, 229
Augustus Caesar, 92-97, 113, 121
  ca salvator, 96
  evreii sub, 96
Averroes, 137, 140
Avesta, 35, 128

Avicenna, 137, 140
Avraam, 32, 43, 73-74, 79-80, 108-110
şi moştenirea lăsată islamului, 129-130

Ba, 47
Babel, turnul lui, 108
Babilon, 31-33, 40, 45, 62
iudaismul în, 79-86, 109
şi Sasanizii, 125
Ball, W. MacMahon, 252
Baptiştii, 237, 241
Basham, A.L., 52, 57, 153
Beard, C.A., 238
Beard, Mary, 238
Backer, Howard, 240
Benz, Ernst, 116
Bhagavad Gitā, 153
Bhakti-yoga, 153-154
Biblia
evangheliile sinoptice, 108-109, 112
Faptele Apostolilor, 106-107, 111-112
Ieremia, 48, 79
Isaia, 78-81
înţelepciunea lui Solomon, 87
Miheia, 78
Proverbe, 48
Psalmi, 48
religia egipteană şi, 48
Rut, 82
scrisorile lui Pavel, 107, 111, 114, 246, 276
şi autoritatea, 104
Bickerman, E.J., 83
Biserica Unificării, 263
Biserici naţionale europene, 186-190
Bizanţ, 122-124, 137,
şi cruciadele, 145-148
şi vechea Chină, 166-167
Blau, Joseph, 286
Bonney, C. C., 247
Boorstin, Daniel, 235, 241
Brahmanismul, 149, 152
originile, 52-54
şi budismul, 54-55, 59-60, 159
Brandon, S.G.F., 45
Breasted, James H., 43
Brown, Peter, 117, 120
Buddha
ca mîntuitor, 61
şi Isus, 55
şi religia „întemeiată", 103
viaţa lui, 55-56, 103
Budismul
Ch'an, 71
Han, 160-167
în China, 70-71
în India, 54-62, 155-156, 276
în Japonia, 176-177
Mahāyāna, 61, 71, 160
misionarii în, 19-20, 57-58
mitologia în, 60-61, 158
monastic, 159
nemurirea în, 56
nordic, 158-159, 164-166
popular, 71
principiile, 56-57
sudic, 158-159
Sui-T'ang, 167-169
şi datoria faţă de daoism, 162
şi islamul timpuriu, 135
tantric, 160
tema mîntuitorului în, 165
Zen, 71

Caesar Augustus. *Vezi* Augustus Caesar
Cakravārtin, 60-61, 159
Calvinism, 187-188, 217, 228, 241
Carlson, Edgar, 187
Cartea Morţilor, 46
Cartea Schimbărilor. Vezi *I-Ching*
Carol cel Mare, 120-121, 123, 139
Carol al V-lea al Spaniei, 191-192, 208-209
Cartlidge, D.R., 114
Catolicismul
  contrareforma, 190-192
  în Statele Unite contemporane, 271
  rezistenţa americană la, 244-245
  şi misiunile, 211-217
Cele Zece Porunci, 76
Ch'an, budismul. *Vezi* Zen
Ch'en, Kenneth, 163
Chih Tun, 163
China
  dinastia Han, 68, 160-168
  religiile din, 63
  sub dinastia Ming, 174-176
  religiile în, 46
  şi comerţul european, 69
  şi originile budismului, 70-71
Chu Hsi, 171, 174-175
Clarke, E.T., 242
Clement din Alexandria, 116
Colonialism
  definiţie, 205
  egiptean, 43
  european, 16, 21, 22, 174, 221-226
  evreiesc, 85-86
  Greciei antice, 36-40
  în Asia, 197-198, 249, 258
  pārsī, 156
  raj în, 224-225
  spaniol, 206-217
  şi misionarii, 231-235
Columb, Cristofor, 21, 178
Comte, Auguste, 229
Comunism, 253
Conciliul din Niceea, 101
Conciliul din Trento, 191
Confucius, Analectele lui, 66, 172
Confucianismul, 64-71
  Han, 70, 160-170
  în Japonia, 176-177
  sinteza neoconfucianistă, 169-177, 196-199
Congregaţia pentru Propaganda Credinţei, 216-217, 233
Congregaţionalism, 241
Constantin, 100-101, 116-117
Constantinopol, întemeierea, 100-101
Contrareforma, 190-192
Controversa iconoclastă, 102, 122-124
Conze, Edward, 61
Corpus Christianum, 16, 20, 21, 142-148, 188
Corpus Islamicum, 20, 137, 139
Creel, Herrllee, 160
Creştinătatea
  evanghelismul în, 19-21, 113
  în Asia , 254-260
  în India, 257-260
  moştenirea evreiască a, 113
  nestorianismul, 21, 127, 136, 168, 172
  şi budismul Mahāyāna, 61
  şi islamul, 130-133

Cruciadele, 141-148, 202, 205
Culte
  greceşti, 37, 91-92
  în America, 242, 263
  romane, 95
  ursului, 29
Cultură înfiinţată, 28-29

da Gama, Vasco, 21, 176, 178, 197, 203
Daoism, 30, 66, 70-71
  în China din perioada Han, 160-166
  în Japonia, 177
Dao-te-Ching, 66
Darius cel Mare, 34-36
David, regele, 77, 109, 295 n.s.
Dawson, C., 229
Dea Roma, 95-96
Decalog, 76
Deism, 228, 235-236
de Lubac, Henri, 262, 270
Denominaţie, 239-243
Dharma, 276-277
Dharmapāla, 251
Dialogul interreligios, 24-26
Diaspora, 84-88, 204-205
  şi creştinătatea, 111-112
Dibelius, Martin, 104, 129
Dinastia asiriană, 32
Dinastia Han
  în China unificată, 67-71
  în confucianism, 70
Dinastia sasanidă, 125-129
  evreii în timpul, 87-88
  relaţiile cu Roma, 127
Dinastia Sui, 166-167
Dinastia T'ang, 167-173
Dionysos, 37, 95
Discipolii lui Isus, 107
Djait, Hichem, 142
Dualism. *Vezi* Zoroastrism, Maniheism
Dumézil, George, 52
Dungan, D.L., 114
Durkheim, Emile, 27

Eckel, Paul, 199
Edictul din Salonic, 101
Edictul lui Aśoka, 58
Egiptul vechi, 41-50
  Cartea Morţilor, 46
  iudaismul în, 86
  monoteismul, 44, 49
  nemurirea în, 45-49
  politeismul în, 42, 45, 49
  Ptolemeii în, 40-41, 49, 82, 91-92, 96
  şi mitologia romană, 49
  totemismul în, 41
Elenismul
  şi Orientul Mijlociu, 35-37
Eliade, Mircea, 12, 46, 51, 74, 273
Eliot, Sir Charles, 19
Enuma, Elish, 31
Ermetism, 35
Esau, 74, 75
Etnocentrism, 14, 222-227
Evangheliile sinoptice, 108-110, 112
Evanghelismul,
  budist, 19-20, 57
  creştin, 19-24
  lui Pavel, 112
  Vezi şi Misionarii

Exilul, israeliţilor, 44-45
Exploratori, ai Renaşterii, 178, 203

Falsafah, 137-138
Faptele Apostolilor, 106-108, 111-112
Farisei, 83
Filip al II-lea al Spaniei, 209
Finegan, Jack, 32
Francis Xavier, 201, 214
Frederick al II-lea, 144
Fu-hsi, 63-64

Gabriel, arhanghelul, 129
Gautama, Siddhārtha. *Vezi* Buddha
Gibb, Sir Hamilton, 14, 132
Ghilgameş, 31
Gioacchino da Fiore, 229
Gnoli, G., 125
Gnoza, 127
Gnosticism, 35
Goa, 207, 213
Goldin, Judah, 82, 84
Grant, Frederick, 113
Grecia veche
  colonialismul în, 36-40
  cultele în, 91-92
  Liga panelenică, 38-40
  politeismul în, 36
  şi iudaismul, 14-15, 111-112
Grousset, René, 173

Haas, William, 158
Hammurabi, 32, 62
  Legile lui, 76
Han, sinteza, 160-167
Harappā, 51-52
Hegel, G.W.F., 279
Heilsgeschichte, 116
Heimann, Betty, 61, 149
Henric Navigatorul, 203
Herford, R.T., 84
Hinduism
  ascetismul în, 150-152
  Bhagavad Gīta, 153
  „clasic", 60
  creştinătatea şi, 153
  europenii şi, 61
  în China, 168
  în India, 192-196
  Mahābhārata, 60, 153
  mitologia în, 60-61, 153
  principiile, 151-154
  Rāmāyana, 60, 153
  şi Harappā, 51-52
  şi islamul timpuriu, 135
  tantrismul în, 154
  teistica, 153-155
Hippias din Elis, 89
Hippocrate, 88
Hocking, William, 255
Hodgson, Marshall, 147, 195, 202
Hooker, Richard, 189
Hopkins, Thomas, 51, 151
Horus, 42
Hui-yüan, 164
Husserl, Edmund, 281
Hutchins, Robert Maynard, 262, 272
Hutchinson, John, 157

Iacov, 75-76, 109-110
I-Ching, 64, 66, 141
Ieremia, 48, 79
Ieşirea, 75, 76, 106, 109
Iezuiţii, 101, 176, 214
Ignaţiu de Loyola, 192
Iluminismul
  american, 235
  european, 229, 235-236
Imperialism. *Vezi* Colonialism
Imperiul otoman, 146-148
Imperiul roman
  cultele în, 95
  primii creştini în, 114-115
  şi iudaismul, 83, 84, 88, 111-112
  şi Persia sasanidă, 127
  şi religia egipteană, 49
  Sfînt. *Vezi* Sfîntul imperiu roman
Imperium, 16, 21, 180, 182-183
Inchiziţia, 204
India
  creştinătatea în, 257-259
  islamul în, 156-157, 192-196
Ioan Damaschinul, 131
Irod, 83
Isaac, 73-74
Isaacs, Harold, 62
Isaia, 78-81
Isaia Deutero, 80-81
Isis, 49, 92, 95
Islam, 129-138
  dezvoltarea, 133-134
  în China, 167-168
  în India, 156
  principiile, 132
  sunniţi, 121
  şi evreii, 204
  şi gîndirea grecească, 138-141
  şi tradiţia iudeo-creştină, 130-133
  şiiţi, 134, 148
Israeliţii în Egipt, 44-45
Isus
  acceptarea timpurie a lui, 106
  ca mîntuitor, 107, 110
  şi Buddha, 55
  şi sectele evreieşti, 84
  viaţa lui, 86-87
Iuda Prinţul, 85
Iudaismul elenistic, 14-15, 82-87
  şi creştinismul timpuriu, 111-112
Iudaism
  alianţa în, 73, 76, 77, 106-109
  apusean, 204-205
  diaspora, 84-88
  egiptean, 87
  elenistic, 14-15, 82-87, 111-112
  ideea de progres în, 260
  islamul şi, 130-133, 204
  monoteismul şi, 79
  rabinic, 79-80, 84-86
  roman, 83-88, 96, 111
  simbologia creştină şi, 113-114
  structuri americane în, 243
Iudaismul rabinic, 79-80, 84-86
Iulian Apostatul, 127
Iustin Martirul, 117
Iustinian, 88

Îmbălsămarea, 47
Înţelepciunea lui Amenemop, 48
Înţelepciunea lui Solomon, 87

Jacobsen, Thorkild, 30
Jainism, 54-55, 60, 154-156

Ka, 47
Kaniska, 59
Karma, 161
Khosrow, 128
Kim, Jinwung, 280
Kipling, Rudyard, 226, 230
Koran. *Vezi* Qur'an
Kraemer, Hendrik, 137, 138, 140, 247, 262, 270
Kristol, Irving, 252

La Farge, John, 270
Lao zi, 66, 162
Legea. *Vezi* Tora
Legile lui Hammurabi, 76
Lenin, Vladimir Ilici, 251
Li, 160-163, 171, 175, 196
Li, Dun J., 64, 66, 172
Liberalismul religios din America, 236-237
Liga panelenică, 38-40
Lippman, Walter, 278
Livingstone, David, 234, 237
Logos, 38, 114-116
  în filozofia grecească, 89
  în iudaismul elenistic, 86-88
Luca, evanghelia lui, 109
Luther, Martin, 181-187, 190-192

Ma'at, 30-47
Macabei, 83, 96
Madhva-Acārya, 153
Mahābhārata, 60, 153
Mahāvīra, 55
Mahdi, M., 130, 135
Mahomed. *Vezi* Muhammad
Maimonides, Moise, 137, 140
Maitreya, 61, 159, 166, 169
Manchu, dinastia, 198-199
Maniheism, 35, 117, 126-128
  în China, 168
  şi budismul, 159-160
Mann, Thomas, 76
Mao Zedong, 269
Marcu, evanghelia lui, 109-110
Marduk, 31-34
Marani, 204
Marx, Karl, 27
Marxism, 253, 258, 279
Masada, 83
Matei, evanghelia lui, 109, 111
Mazdakism, 126, 128
Mead, S.E., 242, 244
Meiji, sinteza, 177
Mencius, 65, 172
Mercer, S.A.B., 50
Merleau-Ponty, Maurice, 284
Mesopotamia
  Alexandru în, 38
  dominaţia persană a, 33-35
  istoria timpurie a, 29-34
  monetismul în, 33-35
  politeismul în, 30-31, 33
Mesopotamia persană, 33-36, 38
Midraş, 82
Miheia, 78
Miller, Glenn, 236
Miracole, 103-104
Misionarii

americani, 237
budişti, 57, 70-71
catolici, 211-217, 232-233
franciscani, 174
iezuiţi, 197, 213-216
creştinismul timpuriu, 112-115
evrei, 85
în Asia, 254-260
maniheeni, 126
protestanţi, 217-219, 235, 237
şi colonialismul, 231-235
Vezi şi Evanghelismul
Misiunea Evangheliei Sociale, 237-238
Misiunea Internaţională Consiliul, 257
Misiunea Internaţională Conferinţa, 237-241, 257
Misiunile fortificate, 256-257
Mithraism, 95, 125
Mitologie
budistă, 60-61, 158
creştină, 113
egipteană, 42
grecească, 36-37
hindusă, 153
romană, 49
Mituri de întemeiere, 104
Mîntuitorul, tema religioasă a, 38-39, 61, 96, 110, 114-115, 166
Mogol, dinastia, 149, 157, 211
Mogol, sinteza, 194-195
Mohism, 68
Moise, 76, 81, 295 n. 4
şi filozofia grecească, 115
Monofizism, 102, 122
Mongoli, 201-203
Monolatrie, 15, 18, 114, 285
Monoteism, 62, 114, 285
islamic, 129
iudaic, 79
în Egiptul vechi, 44, 49
în religiile occidentale, 131
în zoroastrism, 35
Moore, George Foot, 47
Moravi, 218, 230-235
Muhammad
ca profet, 130-132
şi religia „întemeiată", 103
viaţa lui, 129
Muilenberg, J., 107
Mujarrabāt, 140
Mumificare, 47
Murti, T.R.V., 58, 155
Musulmani. *Vezi* Islam,

Nabucodonosor, 33, 45, 79
Nandy, Ashis, 279
Naţionalism
chinez, 174
european, 16
Vezi şi Colonialism
Nehru, Jawaharlal, 251
Neill, Stephen, 188, 256
Nemurirea
în budism, 55
în vechiul Egipt, 45-47
Neoconfucianism, sinteza, 163, 170-176, 196-201
Neodaoism, 163-166
Neoplatonism, 137, 138, 141

Nestorianism, 21,127, 136
în China, 168, 172
Niceea, Conciliul din, 101
Niebuhr, H. Richard, 103, 256, 286
Nirvāna, 57
Nomadism, 28-30
Non-denominaţionalism, 241-243

Oakley, Francis, 182
Octavian. *Vezi* Augustus Caesar
Oecumene, 90, 195, 285
Orfism, 92
Origene, 116
Osiris, 46-49, 95
Overmyer, D.L., 62

Panikkar, K.M., 196
Pannenberg, Wolfhart, 25
Panteism
în vechiul Egipt, 42, 49
în vechea Grecie, 36, 91
în vechea Indie, 51-52
Vezi şi Politeism,
Papa
comparat cu un calif, 136
împotriva puterilor seculare, 120, 139, 144
Pareti, Luigi, 101
Parlamentul Mondial al Religiilor, 245, 246, 251, 260, 275, 288
Pārsī, 156
Parţi, 125, 126
Pauck, Wilhelm, 185
Paul al III-lea, Papa, 191
Pavel, Apostolul, 15, 97, 108, 112-115, 246, 276, 289
Pax Romana, 97, 102
Paz, Octavio, 281
Pentateuh, 80, 82, 87
Vezi şi Septuaginta
Persia sasanidă, 125-129
Petru, Apostolul, 111
Philon Iudeul, 87, 99, 115-116
Piatra de la Rosetta, 293 n. 34
Pietism, 18, 218, 230-238
Pilat, Pontius, 83
Platon, 37, 89, 136, 139
Plotin, 140
Polis, 36
Politeism
hindus, 154
în vechiul Egipt, 42, 44, 49
în vechea Grecie, 36
în vechea Persie, 34
Vezi şi Panteism
Polo, Marco, 172, 202
Pompei, 83
Profeţii
creştini, 112, 131
evrei, 77-80, 106
Protestantism
continental, 181-188
în Anglia, 188-189
puritani, 241
şi misiunile, 217-219, 235
Proverbe, 48
Prozelitism. *Vezi* Misionari; Evanghelism
Psalmi, 48

Ptolemei, 40-41, 49, 82, 91-92, 96
Puritani, 241

Qur'an, 129

Rahner, Karl, 25
Raj, 224
Ramses al II-lea, 44
Randall, J.A., Jr., 228
Rasism, 222-226
Rauschenbush, Walter, 237
Reforma protestantă, 21, 181-193, 240
Reîncarnarea în Egipt, 45-49
Religia „întemeiată", 75, 104-105
Renaşterea europeană, 21, 180-184
  explorarea în, 178, 204-205
  şi creştinătatea evanghelică, 21
  umanismul în, 227-229
Ṛg Veda, 53, 54
Ricci, Matteo, 176, 197, 214
Ritsuryō, sinteza, 177
Robinson, Charles A., Jr., 90, 255
Romanizarea în Europa, 98
Romantismul , 229-230
Ṛta, 30
Ruth, Cartea lui, 82

Sacerdotium, 16, 21, 180-186
Samariteni, 82, 110
Saṃkara, 152
Sannyāsin, 150
Sansom, George, 161
Saošyant, 35, 61
Schisma
  din 1054, 124
  din 1378, 145, 182
Sclavia, 222-227 Scolastica, 180-181
Secte, 239-242
Sefarzii, 204
Septuaginta, 82, 86, 108
Serapis, 49, 92
Sfîntul imperiu roman, 121
  dezmembrarea, 145
  şi Reforma, 185
Shaku Sōyen, 251
Shinto, 176-177, 199-202
Siddhārta Gautama. *Vezi* Buddha
Sikhism, 157-158
Sinteza
  Han, 70, 160-170
  hindusă, 149-150
  Meiji, 177
  neoconfucianistă, 169-176, 196-202
  Ritsuryō, 176-177
  sasanidă, 125-129
  Sui-T'ang, 168-177
  Tokugawa, 177, 202-201
Sion. *Vezi* Ţara făgăduinţei
Śiva, 60, 152, 153
Smith, W. C., 287
Socrate, 37, 89
Sofişti, 89, 92
Solomon, 295 n. 5
  înţelepciunea lui, 87
Spener, Philip Jakob, 218, 230-231
Spengler, Oswald, 271

Spenta Mainyu, 34
Spiro, Melford, 159
Streeter, Burnett, 188
Studium, 16, 21, 180, 182
Sufism, 138, 147, 157, 298 n. 22
Sunniţi, 134

Şcoala Mu'tazilite, 137
Şiiţi, 134, 146

Taggert, Frederick, 69
Talmud, 85
Tamerlan, 202
Tantrism
  budist, 160, 168
  hindus, 155
Tao-an, 165
Teodosiu, 101
Textele din Piramide, 46
Textele de pe sicrie, 46
Themis, 30
Theophanes Confesorul, 132
Thomas, Edward, 104
Thompson, Laurence, 67
Tillich, Paul, 22, 25, 265, 267
Timur Lang, 22
Tokugawa, sinteza, 177, 200-201
Tora, 77-86, 110-111
Totemismul în Egipt, 41
Toynbee, Arnold, 179, 248
Trento, Conciliul din, 191
Troeltsch, Ernst, 185, 240
Turcii selgiucizi, 145-148
Turner, Frederick Jackson, 237
Turnul Babel, 108

Ţara făgăduinţei, 73-76, 81-82, 109, 295 n. 4

Umanismul Renaşterii, 179-181, 227-229
Upaniṣade, 53, 54, 59, 153, 155
Valignano, Alessandro, 213-215
van der Leeuw, Gerardus, 13, 28, 107, 229
Varṇāśramā-dharma, 150-153
Vedele, 53-54
Vedism, 60, 150
  originile lui, 52-60
  Vezi şi Brahmanism
Vimalakīrti, 163
Viṣṇu, 60, 153
Vivekānanda, Swami, 251
Voltaire, F.M.A. de, 236
von Grunebaum, G.E., 132, 136, 139, 140

Wach, Joachim, 28, 104, 119, 186
Warner, Langdon, 176
Wei, regii, 166
Wen-ti, 167
Williams, D.D., 105
Wilson, Bryan, 179
Wilson, John, 41, 42, 48, 50
Wilson, Woodrow, 251
Wright, Arthur, 163, 165, 167

Yahweh, 34, 80, 107, 295 n. 4
Yin-Yang, şcoala, 67, 70, 160
  în Japonia, 177

Zaehner, R.C., 35
Zarathustra, 34-35
  Vezi şi Zoroastrism
Zen, 71, 164, 168, 260
Zimmer, Heinrich, 152
Zinzendorf, conte de, 231
Zoroastrism, 34-35, 125-128
  Avesta, 35, 128
  ebraic, 78-79
  ideea de progres în, 267
  islamul şi, 135
  în China, 168
  în India, 156
  şi budismul, 159, 168

Cuprins

PREFAŢĂ 7

INTRODUCERE 12

CAPITOLUL I O CONCEPŢIE DESPRE UNITATE 27

Tendinţe comune 28
Civilizaţiile timpurii 29
Mesopotamia 30
Egiptul 41
India 50
China 62
Cîteva consideraţii 71

CAPITOLUL II CONCEPŢIILE EBRAICE, GRECO-ROMANE ŞI CREŞTINE 73

Concepţia ebraică 73
Concepţia greco-romană 88
Concepţia creştină 103

CAPITOLUL III CONCEPŢII DIN RĂSĂRIT, DIN APUS ŞI DIN ISLAM 118

Creştinătatea apuseană 119
Creştinismul bizantin 122
Sinteza Sasanizilor 125

Civilizaţia islamică 129
Evul Mediu, în Apus şi în Răsărit 138
Sinteza hindusă 148
Sistemul Varnāśrama-dharma 150
Patru scopuri ale vieţii şi şase sisteme ortodoxe 151
Islamul în India 156
Budismul ca religie panasiatică 158
Întemeietorii sintezelor chineze 160
Sinteza Sui-T'ang — sistemul multivalent 167
Sinteza neoconfucianistă: Faza I 170
China mongolilor: un interludiu 172
Sinteza neoconfucianistă: Faza a II-a 174
Sinteza japoneză 176

CAPITOLUL IV ÎNTÎLNIRI ÎNTRE POPOARE, CIVILIZAŢII ŞI RELIGII 178

Deteriorarea sintezei medievale şi consecinţele ei 178
Scolastica, Universitatea şi Renaşterea 180
Reforma, bisericile naţionale, Contrareforma 181
Dezagregarea internă a civilizaţiilor din Răsărit 192
Note despre sinteza Tokugawa 199
Dezbinarea comunităţii islamice 201
Note despre comunitatea evreiască 203
Expansiunea colonială europeană (1500-1600) 205

CAPITOLUL V ÎN CĂUTAREA UNEI NOI SINTEZE 220

Colonialismul (1750–1850) 221
Civilizaţia europeană ca religie de mîntuire secularizată 226
Misiunile creştine internaţionale 230
Caracteristici combinate ale tradiţiei americane 235
Revoluţia contemporană şi tradiţia în lumea neoccidentală 247
Bisericile mai tinere şi orientalizarea lumii 254
Sinteza planetară şi unitatea omenirii 264

APENDICE — RĂSPUNS AUTORULUI, F. Stanley Lusby 283

NOTE 291

BIBLIOGRAFIE 310

INDICE 321

Culegere şi paginare HUMANITAS

SERIA RELIGIE

J. M. Kitagawa, reputatul profesor american de istorie a religiilor, prezintă în această carte aspiraţia către unitate a omenirii, căutîndu-i rădăcinile în concepţiile religioase ale înaintaşilor. Autorul demonstrează că omenirea, împărţită în diferite grupări lingvistice, etnice, religioase, culturale, geografice şi de alt fel, nu a renunţat niciodată la tentativa de a uni comunităţile umane într-un tot armonios.

...ca persoane religioase sperăm şi avem încredere
că diferite tradiţii religioase
posedă suficiente resurse pentru a oferi
omenirii divizate credinţa, curajul şi speranţa necesară
pentru a îndura şi a depăşi lipsa de semnificaţie
şi ambiguitatea care ne înconjoară.

JOSEPH MITSUO KITAGAWA

ISBN: 973-28-0520-X